WALTER F. OTTO

SPIRITO CLASSICO E MONDO CRISTIANO

BIBLIOTECA DI CULTURA

110

LA NUOVA ITALIA

Walter F. Otto

Spirito classico e mondo cristiano

La Nuova Italia Editrice
Firenze

Prefazione

Tutto il mondo parla di quanto l'umanità ha guadagnato per effetto del Cristianesimo. Ma cosa abbia perduto non si sa. L'interesse alla civiltà antica si giustifica oggi solo con il desiderio di conoscenze storiche, poiché sentiamo il bisogno di conoscere le basi storiche della nostra formazione spirituale. Di valori assoluti della cultura classica non osano più parlare nemmeno coloro che amano quella cultura. E non c'è da meravigliarsene, poiché vediamo gli ideali antichi solo attraverso le lenti del Cristianesimo, e non possiamo più intendere per sentimento religioso altro che quello che il Cristianesimo da essi ha operato. Perciò anche la lode dei principii anteriori al Cristianesimo, con tutte le migliori intenzioni, viene ad essere di solito solo un riconoscimento del fatto che in molti punti essi sono già vicini agli alti ideali del Cristianesimo e dei tempi nuovi.

L'opera che ci sta innanzi segue la via opposta. Riconosce, nella concezione del mondo e della vita degli antichi, valori che lo spirito cristiano ha rifiutato solo perché erano troppo grandi per lui. Misura il nuovo con l'antico e cerca di spiegare come si è potuti arrivare alla decadenza. Dal pensiero precristiano e non cristiano osa infine gettare lo sguardo in un mondo ideale al di là della fede.

E ne era tempo. Perché proprio quando il Cristianesimo si spoglia della fede nell'al di là per fissare in modo ancora più risoluto i valori di questo mondo, appar chiaro quanto esso sia pericoloso e fatale.

Nihil aeque hominem quam magnus animus decet;
non potest autem magnus esse idem ac maestus.

Seneca

Introduzione

I

Noi ci troviamo oggi in una situazione morale singolarmente incerta: straniati dalla nostra antica patria, dagli altari dei nostri padri, siamo alla ricerca di una nuova terra, poveri e ricchi nello stesso tempo. Dobbiamo affliggerci per quello che abbiamo perduto, e cosa non abbiamo perduto, dobbiamo augurarci che lontano ci attenda ciò che non ha nome e che non è stato sperimentato?
Ma siamo poi abbastanza staccati, abbastanza liberi per poter intraprendere il volo? Non siamo gravati dagli orpelli dei templi che abbiamo abbandonato delusi? I nostri cuori non sono ancora tenacemente legati agli antichi Dei?
Una sinistra sensazione rende esitanti i nostri movimenti. Da qualunque parte volgiamo lo sguardo, non una prospettiva serena. Tutto ciò che vi era di più grande e di più degno di venerazione sprofonda in frantumi davanti ai nostri occhi che interrogano. Da millenni ci balenano possibilità su possibilità; e noi le prendiamo in mano una dopo l'altra, facciamo i difficoltosi, ce ne entusiasmiamo per un po' e le deponiamo dicendo: « non sei tu ». Siamo forse arrivati al termine? Dov'è scomparsa la gioia creatrice dei tempi antichi? Noi non sorridiamo dei loro idoli perché abbiamo conosciuto qualche cosa di meglio; il nostro riso è triste. Nessuna fiamma è balenata in noi.
E tuttavia sentiamo che qualche cosa sta accadendo in noi. Nell'oscura profondità vi è un lavorio creativo, che una volta o l'altra dovrà prorompere. Non vi è ancora il lampo negli occhi, il brivido di gioia, l'amoroso riconoscimento, il consapevole

sorriso che rende nostra una cosa tra tutte le altre: è indifferente se essa sia nuova o antichissima, è nuova in ogni caso perché è nostra. Diventiamo impazienti, ma dobbiamo sapere che ogni evento decisivo è demonico e ha la sua ora.
In tutti gli occhi arde l'aspettazione. Ed è meglio dell'impostura magniloquente che il tesoro sia già stato scavato e occorra solo ridurlo in moneta spicciola. Il tono predicatorio con cui oggi tanti parlano e poetano rivela la profonda miseria che si nasconde sotto l'enfasi. Noi non ci lasciamo traviare. La nostra Venere è già nata dalla spuma del mare. Ma non siamo ancora stati toccati dal suo sorriso, ancora non è venuto il momento per l'antichissima e sempre nuova parola d'amore: « tu sei mia ».
Cosa possiamo fare, almeno per prepararci?
Niente ci ottenebra e ci confonde più dell'attuale culto della sensibilità, dei mormorii dell'anima misticamente innamorati, che così male si accordano con la crudezza dei rapporti, la brutalità della prassi, l'astrattezza delle scienze. Sono, queste, contraddizioni tragiche? O non piuttosto parti gemellari aventi la stessa origine? Noi abbiamo bisogno di libertà e di chiarezza, se non su quello che vogliamo, almeno su quello che non vogliamo; libertà per strapparcelo dal cuore.
Molto è quello a cui abbiamo rinunciato, un mondo di fede e di beatitudine. Ci era diventato sempre più estraneo. Ma quello che ne abbiamo conservato non è forse stata la parte peggiore? Perduta la sua grandezza e la sua nobiltà, la vecchia fede sarebbe tuttavia rimasta in noi con la sua illiberalità? Forse qualcuno sorriderà: che fastidio ci danno gli antichi dogmi? Non ce ne siamo liberati da molto tempo? Non stiamo saldamente piantati sul suolo di questo mondo? « Folle, chi sbattento le palpebre volge lo sguardo oltre le nubi e lì si immagina il suo simile ».
Tanto peggio per noi! La sublime vetta del Cristianesimo, cui conducono tutte le sue vie, è svanita per noi nel nulla; e dobbiamo continuare a percorrere laggiù, nella bassura, le stesse vie, che pure non ci conducono in alto. Quello che abbiamo rinnegato nel Cristianesimo era soltanto la sua eccellenza, che ancora si eleva sopra di noi nella gloria delle sue cattedrali e dei suoi canti.

Il Cristianesimo ha promesso all'essere singolo, all'anima individuale il più alto posto vicino a Dio. Di fronte a quest'aureola il mondo delle forme è sprofondato, l'intera realtà ha perso valore, si è dileguata nel nulla. Ma questo Cristianesimo è riuscito a fare un balzo prodigioso dall'anima individuale direttamente fino a Dio, dal piccolo Io al suo infinito equivalente. A questo soltanto toccava ogni amore, ogni venerazione, ogni autoprivazione e anche tutta la cura degli esseri umani, del piccolo equivalente dell'essere infinito. A questo prezzo il suo spirito viveva in una grandiosa sfera.
La nostra capacità non arriva più a queste sublimità del Cristianesimo. Ma pure non ci stacchiamo dalla sua moralità. Anzi si sente dire che solo adesso se ne riconosce completamente il grande significato e il grande pregio. Quanto minor valore ha il dogma metafisico, con tanto maggior ardore lo si onora, come per compensare ciò che è andato perduto di sublime nobiltà.
Enfaticamente cerchiamo di persuaderci che questa appunto sia la sua nobiltà: la negazione e l'umiliante disprezzo del proprio essere di fronte a quello del prossimo, l'esclusiva esaltazione di tutto ciò che è proprio dell'anima, la fede nella magia della volontà, della buona come della cattiva, a dispetto della chiarezza dello spirito e dell'intelligenza, che rivelerebbero una sgradevole vernice di Paganesimo. Così non sembra più importante lottare come prima per ciò che vi è di più sconfinato.
Non è preferibile tornare indietro all'antica fede e all'antico entusiasmo? Cosa vi è che sia degno dell'uomo, se non il desiderio di ciò che è grandioso?
Ma per questo ci manca la forza. E allora? Dobbiamo qualificarci pusillanimi o addirittura corrotti? Deve la fede cristiana rinnegata restare almeno come uno staffile per punirci e umiliarci? No; noi vogliamo dare principio alla nostra libertà accordando giustizia al nostro genio: non abbiamo la forza di salire a quell'altezza, perché il nostro genio non vuole la nobiltà a cui quella conduce. Esso ha già scelto, anche se ora ci fa conoscere solo il suo rifiuto. E quando ci decideremo ad ascoltarlo ci metterà in guardia, come un tempo il Demone

di Socrate, contro molte altre cose che sono contrarie alla sua libertà.
Le idee più alte del Cristianesimo hanno perso per noi la loro importante dignità. Sentiamo che quella sua elevazione al di sopra dell'uomo è una faccenda scabrosa. E questa diffidenza non ci lascerà più fino a che non diventerà certezza. Per quanto essa ci sia stata e ci sia ancora vicina, noi sapremo assegnare a questa religione il suo giusto posto tra le religioni: nella cerchia cioè di quelle concezioni del mondo di origine asiatica che divinizzarono la persona umana come l'essenza più nobile e in grazia sua lasciarono che sfumasse tutto il mondo delle forme in un velo di nebbia, per far posto al mistero della verità unica, i cui poli sono Dio e l'anima. Questa concezione del mondo ha trovato la più pura e radicale espressione nell'antica India. Il suo contrapposto più completo è la religione dei Greci. Lì l'anima e il suo Dio non sono il concetto più alto: lungi da essa il pensiero di giudicare e valutare un mondo prendendo le mosse di là. « Natura e forma » sono la più sacra delle concezioni. Lo stesso essere umano, l'anima, è chiamata ad assumere una forma, una chiarezza e un'unità piena di significato. Soltanto come forma può uguagliarsi al divino, che è esso medesimo forma nel senso più sublime e poggia col suo fulgore su tutto ciò che ha una forma. Essa non troverà mai il principio fondamentale del mondo nei misteri della sua propria profondità. Per l'interpretazione del mondo « asiatica » tutto è in certo qual modo interiore, cioè nell'anima; per quella greca invece tutto è esteriore, cioè nella forma. Sappiamo quanto Goethe sia stato prossimo a questa concezione dell'esistenza. Perciò Emerson non ha mai potuto perdonargli di aver posto sovra ogni altra cosa la volontà di formazione, cioè di arrivare a una forma, di avere considerata la stessa religiosità non come un fine, ma solo come un mezzo « per arrivare alla più elevata cultura attraverso la più pura tranquillità d'animo ». Se si vogliono due formule per le principali questioni delle due religioni opposte tra di loro, l'una che guarda solo verso l'interno e vede nell'anima l'essenza più alta, l'altra che, rivolta verso l'esterno, riconosce nella forma l'essenza divina, la formula greca può

essere: « come dimostrerò la più degna venerazione a ciò che vi è di più venerando? »; la formula orientale invece può essere: « come raggiungerò la salvezza? », e il suo motivo fondamentale è sempre l'Io.

Se l'antico mondo indiano ha dato al modo « asiatico » di sentire l'universo l'espressione più pura, la sua apparizione in forma cristiana rivela tendenze il cui pericolo oggi non può più venire nascosto. L'avvilimento di se stesso, considerato come fine per l'elevazione, l'ideale della castità non per pura spiritualità, né per naturale pudore, ma per terrore di un'impura sensualità, quell'amore che è sempre pronto a cambiarsi in odio e in dannazione, la nostra diffidenza contro tutto questo e altro ancora non può più essere passata sotto silenzio.

Indoviniamo troppo dei motivi occulti del Cristianesimo per poter ancora serbare l'antica devozione verso la colossale architettura metafisica da esso fabbricata. Questa è la ragione per cui il nostro genio non vuole acconsentire a che noi ci volgiamo indietro, verso quella fede, per quanto sublime possa apparire.

Ma non possiamo liberarci dalle sue esigenze morali. Di esse ci siamo formati una specie di nuova religione, come se da quell'antica sublime fede, che ha pur dato loro il proprio significato, ricada per lo meno un certo splendore sulla nostra vita, anche se non la riconosciamo più. Per questo siamo così poco liberi: senza scrupoli nella prassi quotidiana e malsicuri appena interroghiamo il nostro sentimento; tesi verso ogni profitto e sempre timorosi di essere egoisti; incapaci di un libero sguardo creatore nel regno della forma perché abbiamo timore di essere scoperti indifferenti verso la felicità dei molti, con cui debbono misurarsi tutti i valori. Il disinteresse da cui dipende la nostra buona coscienza, è sempre fondato sull'incomparabile valore dell'esistenza individuale, della propria come dell'altrui. L'amore per il proprio Io e l'ideale di rinunzia sono pur sempre una sola e medesima cosa. E così fiorisce anche il fanatismo per gli arcani della sentimentalità, il mistero della volontà che non vuole saperne della libertà della conoscenza.

Tutto questo pesa ancora su di noi. Saremo in grado di libe-

rarcene? Avremo la forza di riconoscere un significato e un'essenza in alto, al di sopra della serietà della nostra esistenza, al di sopra della interiorità della nostra anima? Una cima splende nell'etere puro, lontana, elevata al di sopra di noi, uno spazio sublime, dove sono successe tutte le grandi gesta, dove le loro eterne idee esistono ancora. Il Cristianesimo, attraverso vie strane che noi non possiamo più percorrere, ha voluto condurre verso il sovrumano generazioni di uomini non liberi. Il nostro genio vuole renderci liberi perché possiamo accogliere un nuovo ideale, che arriva altrettanto in alto quanto l'ideale cristiano; e il nostro primo passo è seguire il presentimento che ci mette in guardia contro il Cristianesimo. Non vi è più possibilità di ritorno. Solo quando avremo imparato a lasciare il nostro Io dietro di noi in un senso più elevato e più puro del Cristianesimo e a guardare davanti a noi, solo allora potrà sorgere un nuovo giorno.

II

Chi vuole liberarsi da tutte le conseguenze della fede abbandonata deve anzitutto avere liquidato i conti con sé medesimo. Per questo gli è necessaria una misura: che si offre però da se stessa. Come già è stato constatato, non è concepibile nessun contrasto più stridente che tra i principii cristiani e quelli dell'antichità. Il loro confronto farà balzare chiaramente innanzi agli occhi le rispettive caratteristiche. Di fronte non solo al Cristianesimo, ma a tutto il pensiero magico dell'Oriente, la civiltà antica costituisce il più possente monumento di una concezione del mondo rivolta verso la natura e verso lo spirito, cioè verso la forma. Perciò lo spirito europeo, nonostante la sua cristianizzazione, si è sempre di bel nuovo orientato verso questo prototipo ideale e sempre anche in avvenire dovrà orientarsi verso di esso. Il confronto tra tutta la cerchia del pensiero magico, per cui il mondo si dissolve nella doppia esistenza dell'individuo e della divinità, e il pensiero antico, va oltre il piano di quest'opera e resta affidato a un altro lavoro. Qui ci occuperemo solo del Cristianesimo, la cui pecu-

liarità sfida a confronto la concezione del mondo della Grecia antica in un senso tutto particolare.
Le concezioni dell'antichità sono state odiate e perseguitate dal Cristianesimo con un'asprezza che è in incrcscioso contrasto col suo principio dell'amore: fino ai tempi più recenti esso le ha stigmatizzate con tutte le denominazioni più abominevoli e più spregevoli. Per fare questo deve avere avuto delle buone ragioni.
Si potrebbe credere che il Cristianesimo sia già stato abbastanza spesso criticato. E in realtà i nostri migliori pensatori hanno riconosciuto l'enorme importanza del suo problema. Tuttavia quel giudizio che noi esigiamo non è stato ancora raggiunto. Si è stati capaci di scoprire solo motivi gretti. Il Cristianesimo invece ha indubbiamente mostrato della grandezza e per intenderlo non bastano soltanto assidui sentimenti meschini. Quello di cui andiamo in cerca è una molla capace di mettere in moto anche ciò che è prodigiosamente grande.
Anche il raffronto col Paganesimo greco, che noi abbiamo intenzione di fare, sembrerà essere già stato fatto molte volte. Ma a questo proposito abbiamo in realtà motivo di vergognarci profondamente. Dai più antichi tempi dell'era cristiana, coscientemente o incoscientemente, ci si è limitati a considerare la concezione del mondo dei pagani dal punto di vista cristiano. Perciò anche oggi si crede evidente che il mondo pagano, per quanto riguarda la religiosità, non regga il confronto con quello cristiano. I Semiti, dai quali anche il Cristianesimo ha avuto origine, vengono pure chiamati, secondo una frase di Renan, « il popolo della religiosità », destinato a diffondere nel mondo la pura fede in Dio. Da questo punto di vista naturalmente la religione greca non può venire considerata come una devozione che abbia un proprio carattere e un valore proprio; e meno che mai verrebbe l'idea di farne la norma per giudicare la fede giudaica e la cristiana. Perciò oggi, nonostante il nostro tanto lodato interesse storico, sull'essenza della concezione del mondo pagano sono diffuse tra le persone colte solo idee superficiali ed equivoche, che si possono riassumere nei concetti di « ingenuità », « serenità », o « ebbrezza dionisiaca ». La stessa ricerca scientifica sulla

storia delle religioni è ancora dominata dagli errori involontari o deliberati dalla polemica condotta dagli antichi cristiani contro il Paganesimo, e in fatto di religione essa non conosce altra idea che l'ebraica o la cristiana. Viene messo in rilievo come degno di essere considerato solo ciò che può sembrare affine alla religiosità cristiana: ciò che è specificamente proprio di un'altra religiosità non trova né comprensione né curiosità; e così del timor di Dio degli antichi si è fatta una ricostruzione che dopo ha potuto con compiacimento essere spacciata come un incompleto preludio della pura e approfondita religiosità diffusasi dalla Giudea.

Capitolo I

Grecità e Cristianesimo

I

Poniamoci innanzi agli occhi il Paganesimo classico e il Cristianesimo per così dire in carne e ossa nei loro più geniali rappresentanti: da una parte Omero e Socrate, dall'altra Agostino e Dante. Sarà una riunione degli spiriti più illustri — e tuttavia le due coppie appaiono così differenti, che se una venisse detta bianca, l'altra dovrà necessariamente essere chiamata nera. I due pagani non conoscono i due cristiani: ma i cristiani fanno un paragone tra se stessi e gli altri e si reputano fortunati perché raggiunta la Grazia, di cui quelli non erano ancora stati partecipi. Grazia — non abbiamo qui bisogno di indagare dogmaticamente questo concetto — significa qualche cosa che chiunque comprende, qualsiasi fede egli professi. Ma è strano: per chi confronti tra di loro a occhi aperti le figure che stanno davanti al nostro sguardo, non vi è dubbio su quelli che hanno raggiunto la Grazia. Non i Cristiani! Qualsiasi cosa essi possano affermare, noi leggiamo in loro qualche cosa che ci rende pensierosi, un infausto mistero, dinanzi al quale involontariamente siamo costretti a inorridire. Non che non crediamo loro quando dicono che sono stati salvati. Lo sono certamente stati. Ma attraverso quali tenebre hanno camminato, che via lunga e cattiva hanno percorso, via sulla quale hanno dovuto accadere cose che nessuna beatitudine potrà mai riparare! Questo è quello che noi leggiamo in loro e per cui il nostro sguardo non può venire sedotto. Si direbbe che hanno perso l'innocenza, quell'innocenza che non si riacquista. Sia o non sia così, i rappresentanti del mondo

pagano hanno però manifestamente davanti a loro qualche cosa di prezioso, qualche cosa che colma di grazia e rende beati. Che cos'è? Sarebbe troppo superficiale confrontare il fulgore della fronte dei Pagani con la pura felicità della fanciullezza e dichiarare che i Cristiani sono uomini maturati attraverso le prove e la conoscenza. Omero non è affatto infantile. Egli conosce le grandi delusioni della vita umana. Quando si sofferma un poco e la guarda, ha per il suo valore un sorriso doloroso. Non ci si meraviglia di sentire così presto nei tempi post-omerici la tragica parola che per l'uomo non vi sia niente di più desiderabile che non essere mai nato. Ambedue le coppie quindi, la pagana come la cristiana, hanno consapevolezza di vita e sono molto lontane dal paradiso dell'infanzia.

II

Alla nostra domanda il Cristiano stesso dà una risposta altamente significativa. Egli è arrivato alla fede, alla fede in un Dio salvatore e misericordioso. Ha perso però un'altra fede, la fede in se medesimo. Il suo proprio essere gli è diventato sospetto in misura tale ch'egli non può più credere al suo valore e al suo diritto all'esistenza. « Colpevole! » è il giudizio ch'egli dà di se stesso, e un colpevole la cui sola risorsa è la Grazia! Se si ritenesse capace di procedere da sé sulla via del bene, non farebbe che gravarsi di nuove colpe. Questo sarebbe anzi il pericoloso orgoglio del Pagano. Se vuole concorrere alla denominazione di « nobile », non vi è per il Cristiano che un espediente, ammettere con franchezza di essere cattivo fin dalle fondamenta e affidarsi a Colui che solo può concedere la Grazia. A questa è dovuta l'angosciosa differenza di espressione sui volti dei Cristiani e dei Pagani. Il Pagano aveva la coscienza tranquilla! Nella sua anima c'era il virile sostegno dell'orgoglio, tanto più significativo in quanto egli pure ha chiara coscienza dell'umana debolezza. Alcuni filosofi hanno certo sostenuto che l'uomo può acquistare la perfezione con le sue sole forze. Ma altri più penetranti erano già molto tempo prima arrivati alla convinzione che nessuno possa

pervenire alla virtù, se Dio non gli porge la mano. Se ciononostante l'uomo ha mantenuto il suo orgoglio fino al giorno in cui il Cristianesimo l'ha spezzato, la sua concezione del mondo e della vita deve essere stata profondamente e fondamentalmente diversa da quella cristiana.

III

Agli antichi non mancava certo il pio sentimento dell'umana sottomissione. Il conoscitore della religione greca sarà forse propenso a dirla la più devota di tutte. La sua storia è senza dubbio lunga e alterna. Ma chi ha intendimento per la « qualità » non potrà mai disconoscere che essa ha una sua forma originaria. Il secolo diciottesimo ha sentito nell'arte con la maggior vivezza possibile questa maniera specificatamente greca. E non si sbagliava del tutto. Nella natura dei Greci l'esperienza del bello e la conoscenza della verità sono fin dal principio intimamente legate l'una all'altra. Appunto per questo però la valutazione estetica da sola è unilaterale. Non potrà mai penetrare fino al cuore della concezione greca del mondo. Se però cerchiamo per così dire una testimonianza autentica di questa concezione del mondo la risposta è semplice. Omero, il massimo poeta, l'ha espressa nel modo più chiaro e più vivo. Egli sta all'inizio della cultura storica della Grecia e ha dato un contenuto e un indirizzo alla produzione religiosa e artistica dei secoli futuri. Con piena consapevolezza i Greci lo designano come il maestro della loro formazione spirituale: e noi cogliamo veramente il valore della sua opera chiamandola la Bibbia degli Elleni. Solo non dobbiamo dimenticare che in Grecia non si aveva alcun interesse per la fissazione dogmatica della fede religiosa. Come gli Apostoli e i padri della chiesa sono per noi i testimoni dell'essenza del Cristianesimo, così da Omero impariamo a conoscere il significato della concezione greca del mondo, e con tanta maggiore veridicità, in quanto egli non ha affatto l'intenzione di insegnare. Niente è più lontano da lui dell'idea di essere in un punto qualsiasi il rappresentante di un'opinione personale. Egli ave-

va in realtà abbastanza genio per far parlare l'anima degli uomini per i quali componeva i suoi poemi.
Se pure questi furono dapprima una piccola cerchia, tuttavia il popolo greco si riconobbe presto in questo specchio e per mezzo suo ha avuto per la prima volta la nozione della propria unità.

IV

Chi legga i poemi omerici senza preoccupazioni dogmatiche — e questo è riuscito finora solo a molto pochi — resterà continuamente meravigliato della loro religiosità. Tutto vi è posto sotto un punto di vista sovrumano. Non si racconta mai qualche cosa di notevole, qualunque essa sia, senza osservare che un Dio ha disposto così o lo ha concesso. Ma naturalmente dietro tutte queste disposizioni non vi è nessun cosiddetto intento superiore, e anzitutto nessun intento morale. Arrivano le mille volte senza alcun secondo fine, come il bene e il male che gli uomini si fanno l'uno con l'altro quando si amano o si odiano. Quella che l'uomo omerico sente di fronte all'esistenza è dunque una religiosità naturale, assai diversa dalla devozione delle cosiddette religioni rivelate. Non è il senso della rovina di fronte alla vita e a se stesso che lo spinge pieno di nostalgia oltre il mondo, verso un Dio innanzi al quale ogni realtà non è che un'ombra. La sua fede in Dio è l'interpretazione religiosa della realtà. Per noi, che siamo cresciuti nell'ambito di una fede completamente diversa, non è facile misurare il significato di questa religione della realtà, la più grande e la più vera che sia mai esistita. Se una volta però riusciremo a vederci chiaro, potremo anche farci un'idea di una delle sue più importanti premesse, riconosceremo cioè quanto intimamente fosse legato all'esattezza l'uomo, per cogliere gli avvenimenti della realtà con quella plasticità che hanno ottenuta nelle figure degli Dei greci. Ma il potere, cui questo riuscì, era della stessa natura di quello che poté tollerare che tutto l'essere, senza nessuna eccezione, si esprimesse nell'immaginazione religiosa del mondo. A questo desiderio di totalità è naturale e necessaria

la fede in divinità diverse e che in parte si combattono tra di loro. Per non nominare che alcune delle forze che si contendono l'uomo, la venerazione per la santità dell'essere deve valere tanto per Afrodite, quanto per la casta e sdegnosa Artemide, l'ardore guerriero tanto quanto la divina armonia. Sarebbe dunque ora di smettere di considerare il politeismo come un segno di religiosità non evoluta, e riconoscere invece la forza della realtà vissuta, che, con la più plastica fedeltà, ha impresso al sentimento religioso tutta la sua ricchezza. Per quanto noi, costretti da una religione formulata mediante una logica astratta, ci siamo allontanati da questa concezione del mondo, dobbiamo tuttavia ascoltare solo i nostri poeti per indovinare qualche cosa della sua eterna realtà. Goethe stesso ha riconosciuto, e con grande risolutezza, che con una parte della sua molteplice natura egli era politeista. Il vigore della sua intuizione, sorretto da un'anima forte e sicura, ha permesso che a lui apparissero ancora una volta entro la cerchia del mondo cristiano le divinità in cui aveva creduto un passato che da molto tempo non era più compreso. La logica astratta, che già molto per tempo aveva intrapreso la lotta contro il politeismo e ne era rimasta alla fine vittoriosa, non avrebbe potuto cominciare la sua opera se la forza dell'esperienza non fosse stata in ribasso. E altrettanto poco avrebbe potuto screditarlo l'astratto ideale di moralità, fino a che il vigore del sentimento era in grado di sostenere per intero il peso della realtà. Ora, dopo che il pensiero ha percorso tutta la scuola cristiana, alla religione degli antichi Greci deve toccare il giudizio più spassionato.

Le arbitrarie intromissioni dei molti Dei dimostrano, si dice, che, nonostante la potenza del destino stia misteriosamente nell'ombra, ancora non è sorta una giusta comprensione per la grande unità del mondo; e l'indifferenza morale che tanto spesso questi Dei manifestano non permetterebbe alla superiorità della morale di farsi valere. Qui avrebbe dovuto cominciare l'opera di una penetrazione più profonda e più schietta. Ma prima il Cristianesimo, che collegava le idee di unità, giustizia e bontà con la persona del Dio onnipotente, doveva arrivare alla più alta torre della religiosità. Questo giudizio stabilisce per

la religione pagana una norma che le è estranea ed è quindi inutilizzabile. Trascura il fatto che la religione della realtà non avrebbe mai osato abbandonare l'esperienza, ma avrebbe appunto potuto trovare il modo di esprimerla religiosamente. Perciò rispecchiato in lei il mondo appare così molteplice e contraddittorio come si presenta. Ma l'unità e il significato morale che il più profondo pensiero non disconosce restano nell'ombra sacra del mistero. E il senso della realtà viene corroborato. Seguendo le orme di questa coraggiosa e leale concezione del mondo noi sperimenteremo il miracolo che proprio lei era destinata a mantenere pure quelle idee sublimi.

V

L'uomo omerico tocca la sfera del divino con ogni moto e ogni impulso del suo essere, con ogni forma della sua esistenza. Di ogni dono, di ogni abilità ch'egli possiede, di ogni forza che sente in sé, di ogni significativo pensiero che gli viene sa che la causa immediata è un Dio. Se è bello si rallegra dei doni di Afrodite, se è un esperto cacciatore Artemide lo ha istruito, se sa costruire ed edificare deve la sua arte ad Atena che gli è stata maestra. Se è un guerriero dal cuore pieno di coraggio, se i suoi muscoli sono gonfi per la forza, se le membra si muovono con elasticità nonostante le ferite, è sempre un Dio che gli infonde questa pienezza di vita. Così egli si vede dappertutto circondato dal sovrumano. Ma quello che vi è di particolare in questa scena divina è che ciononostante, non succedono in genere miracoli. Le mura di una città non cadono al solo suono delle trombe, nessun mare si apre in modo da poter essere attraversato all'asciutto. La vita umana non diventa una fiaba per il cantore. I suoi eroi, quanto a comunione coi loro Dei, non sono per nulla superiori a ciò di cui i prodi ascoltatori potevano ritenere capaci i loro antenati. La mano della divinità produce qui quel tanto che succede veramente nel mondo dell'esperienza. Di questa religione della realtà si potrebbe dire qualche cosa di simile a quello che Goethe ha detto una volta di Spinoza: non vuole dimostrare

l'esistenza di Dio, giudicando l'esistenza stessa Dio.
Ma questo elemento divino è di una natura speciale. L'uomo lo sperimenta nell'impeto della sua forza, nel bruciore della passione, nel lampo del pensiero e della risoluzione. È qualche cosa di decisivo, che lo afferra in maniera improvvisa e irresistibile e viene sentito come una potenza che chiede di essere venerata. Questa forza può condurlo alla fortuna come alla sventura, al bene come al male, per ambedue i casi è inevitabile. È decisamente uguale a ciò che Goethe in tanti profondissimi racconti della sua propria vita ha chiamato il demonico, a quell'elemento strano e contraddittorio che « sta di preferenza nel più meraviglioso rapporto con l'uomo e costituisce una forza se non opposta all'ordine morale del mondo pure diretta a intricarla, sicché potrebbe essere considerata una come l'ordito, l'altra come la trama ». Goethe fa una precisa distinzione tra il demonico e il divino, ma non può e non vuole tracciare una linea di confine; « Ciascuna produttività di specie più alta, ciascuna importante intuizione, ciascuna scoperta, ciascuna grande idea, che reca frutti e ha conseguenze, non è in dominio degli uomini e sta sublime sopra ogni potenza terrena. Questi sono doni che l'uomo riceve insperatamente dall'alto; da riguardare come puri figli di Dio, che egli deve accogliere con liete azioni di grazie e adorare. Sono questi doni parenti di quel Demonio, che prepotentemente fa con l'uomo come gli piace, e al quale l'uomo si arrende senza saperlo, mentre pure crede di agire per proprio impulso ». « Il Demonico » si rivela di un'energia interamente positiva. « Nature negative come Mefistofele non lo posseggono; Napoleone invece lo possiede al più alto grado ». « Esseri demonici di quella specie i Greci li annoveravano tra i semidei ». In certe imprese in cui l'uomo viene trascinato quasi contro voglia domina « qualche cosa di demonico a cui non si può assolutamente resistere ». Alcuni avvenimenti costringono mediante la loro concatenazione a « credere a un'influenza superiore, a qualche cosa di demonico che si adora senza arrogarsi di voler saperne di più ». « Gli obnubilamenti e le illuminazioni dell'uomo decidono del suo destino. Bisognerebbe che il nostro demone ci menasse sempre in giro colle dande, e ci dicesse

quello che c'è da fare e vi ci spingesse. Ma il buono spirito ci abbandona, e noi avanziamo stracchi e a tastoni nelle tenebre ». Quando la Germania si sollevò contro il dominio francese non ebbe bisogno di nessun poeta politico. « La generale miseria e il generale senso di vergogna avevano afferrato la nazione come qualche cosa di demonico ». Goethe trova questa forza misteriosa in tutta la natura visibile e invisibile nel modo più diverso. Essa è predominante nella poesia e nella musica; ma in special modo nelle passioni e più che mai nell'amore, in cui trova « il suo proprio elemento » [1].

Non si può disconoscere che con questo concetto di demonico viene designata una parte considerevole delle influenze che in Omero sono attribuite agli Dei. Molte divinità sono perfino di natura completamente demonica. Così Ares, Dio della guerra, in cui onore il tumulto della lotta infuria come una danza selvaggia: vi è lui stesso sempre nel bel mezzo. Afrodite è in realtà la passione demonica in cui un uomo può incorrere in tutto e per tutto. Si legga in Omero come, dopo l'inglorioso duello tra Paride e Menelao, ella, sotto le spoglie di una vecchia serva, abbia misteriosamente chiamata via Elena, allontanandola dagli altri, e l'abbia fatta andare a casa, dove l'amante l'attendeva, e come duramente abbia apostrofato la donna infelice che si vergogna dell'indegno e, adirata, vuole rifiutare le sue richieste, tanto ch'ella ammutolisce e la segue dove deve andare. Omero sa esprimere con la maggiore delicatezza ciò che vi è di misterioso in queste influenze sovrumane. Gli Dei che si intromettono nell'azione non appaiono in genere come tali, ma restano invisibili, oppure — e questo è il caso più frequente — si avvicinano all'uomo sotto la forma di un qualche vecchio amico che in quel momento avrebbe davvero parlato come fa il Dio. L'intelletto spassionato vedrebbe sostanzialmente gli eventi proprio come li rappresenta Omero che prendeva in certo qual modo in considerazione solo la parte esteriore, senza osservare il lato sovrumano. Quando l'uomo

1 I passi citati sono tratti dai *Gespräche mit Goethe* di J. P. Eckermann (11 marzo 1828, 18 febbraio 1831, 2 marzo 1831) nella traduzione di Eugenio Donadoni (*Colloqui col Goethe*, Bari, Laterza, 1914).

si trova ad essere come attraversato da una forza, quando è in stato di tensione e prende improvvisamente una decisione, allora egli sperimenta la presenza di quel potere. Se ne renda egli conto o no in quel momento, il cantore sa quello che gli è accaduto. In casi importanti colui che è posseduto può anche vedere davanti a sé l'essere superiore nella sua vera forma divina: ma lui solo. Ciò accade nella contesa dei Re. Achille, indignato per la minaccia di Agamennone, balza sù ed è per un momento in dubbio se sguainare la spada e trucidare l'odiato o se invece sia meglio dominare l'ira: mentre egli ancora sta riflettendo e già allenta la spada nel fodero, Atena, la savia Dea, gli si avvicina dal di dietro e lo tira per i capelli: gli sussurra che deve ritirarsi e lanciare solo parole contro l'avversario, così più tardi non dovrà pentirsene. E Achille ricaccia la spada nel fodero. Atena scompare: lui solo l'ha vista, nessun altro. Una cosa analoga accadde al giovane Fenice, a cui era venuta in capo l'idea di uccidere il padre per vendetta. Egli non ha visto effettivamente nessuna apparizione, ma sa bene che è stato un Dio a frenare la sua bramosia di vendetta, mettendogli davanti agli occhi l'ignominia di cui si caricherebbe come parricida. Un'altra volta Atena ammonisce il temerario Diomede, durante una delle sue pericolose ed eccitanti avventure, a ritirarsi al momento giusto. Questi sono casi tipici. Come si vede all'uomo non viene suggerita nessun idea che secondo un diverso parere non avrebbe potuto sorgere in lui stesso. L'elemento demonico è in particolare modo manifesto nelle agitazioni delle masse. All'aurora del giorno fatale della battaglia il re fa gridare per il campo che tutti i guerrieri debbono armarsi; allora ogni petto si gonfia di forza e di ardore bellicoso. Ma il cantore sa che la Dea della battaglia è entrata invisibile nel mezzo dell'accampamento e con la sua voce immensa ha urlato a squarciagola da ogni parte: per questo gli eroi sono animati dalla fiamma guerriera. E, quando le file dei combattenti vacillano, Era prende la forma di Stentore, di colui che li chiama con voce possente, e grida agli Achei che debbono vergognarsi di essere così vili: e istantaneamente cresce a tutti il coraggio. Ma anche la rovina viene nello stesso modo. Omero sa descrivere in maniera raccapric-

ciante come anche chi è forte e coraggioso non sappia improvvisamente più a che partito attenersi, resti fermo, come impietrito, e riceva il colpo mortale; oppure indietreggi inorridito per mettersi al sicuro. La fortuna lo ha abbandonato. Ma il poeta sa che un Dio lo ha afferrato con la sua mano tremenda. È questo il « terrore demonico », di cui Pindaro dice che mette in fuga anche i figli degli Dei.

VI

Goethe ha fatto distinzione tra il demonico e il divino che « si manifesta in fenomeni originari, sia fisici che morali ». La mucca che allatta il vitello, l'uccello che nutre i suoi piccoli con pericolo della sua propria vita, e altri simili esempi sono per lui « i veri simboli della presenza universale di Dio ». Il divino non si manifesta solo nell'amorosa sollecitudine. « Mi sia permesso di onorare colui che nella ricchezza delle sue creazioni è stato così grande da dar vita, dopo migliaia di piante di vario genere, a un'altra in cui tutte le rimanenti sono comprese, dopo migliaia di animali di più sorte a un essere che tutti li contiene: l'uomo ... Io venero colui che ha posto nel mondo una tale forza di produzione, che quando anche solo una milionesima parte ne venisse alla vita l'universo brulicherebbe di creature, così che né guerre, né pestilenze, né diluvi, né incendi possano nuocere. Questo è il mio Dio ».
Goethe è stato recentemente biasimato per non avere voluto ricondurre anche il demonico al più alto concetto del divino: si è preferito dare ascolto all'opinione di un teoretico, il quale, in luogo della pienezza della profondità dell'esperienza goethiana, voleva arrivare a una costruzione logica. Ma la distinzione di Goethe, come molte delle cose uscite dalla sua bocca, ha tutto il carattere della vita e ci aiuta così anche a comprendere le idee vive del passato. Goethe ha avuto l'esperienza del demonico, sia stata essa buona o cattiva, in ciò che vi è di individuale, di unico, di contraddittorio e di capriccioso; del divino invece nella forza intelligente che, creando, animando,

conservando, penetra tutto l'universo. La forza del demonico è diretta a intersecare l'ordine divino dell'universo « sicché potrebbero essere considerate una come l'ordito, l'altra come la trama ».

Il far vedere tutta l'esistenza terrena sul largo sfondo del sovrumano è la grandezza della religione greca; ma la sua verità sta nel fatto che essa non dà prematuramente un ordine al sovrumano, non lo rende uniforme con concetti logici e postulati etici. In Omero anche la fede in un ordinamento divino del mondo è collegata con le figure degli Dei olimpici; ma si sente che essi non possono in realtà portare questa responsabilità. Vi è in loro troppo di demonico. Uno solo di loro è in certo qual modo capace di questo: Zeus, il potente Dio del cielo. Del resto la fede nella forza che condurrà il malvagio alla rovina si esprime con concetti più comuni: « gli Dei » o « la divinità » tengono d'occhio chi è protervo e lo lasciano perire. In un'epoca ricca di forza e di iniziativa questa fede ha raramente occasione di farsi innanzi. La natura cavalleresca — e a quella soltanto viene rivolta l'attenzione — ha ricevuto per nascita ed educazione anche il sentimento dell'onore, oltre alle altre virtù proprie del suo stato, e ciò che è morale si comprende in questo stato veramente da solo. Essa può lasciarsi trascinare all'eccesso e cadere così in gravi colpe. Ma anche in questo caso agisce per la pienezza della sua forza e non tollera la misura della morale borghese. Ciò che è naturale viene accennato solo incidentalmente. Per quegli eroi l'interesse alla concatenazione e alla viva vicenda degli eventi a cui essi prendono parte assidua sta in prima linea. E perciò il loro animo è afferrato nel modo più veemente dalla demonica animazione della realtà tempestosa e variopinta. Questa demonica animazione ha trovato la sua forma nelle figure degli Dei olimpici. Se esse non soddisfano propriamente al bisogno delle credenze che noi riteniamo più elevate e più importanti, questa loro manchevolezza è in larga misura compensata dall'esempio che gli uomini trovano in loro. Con le rudi figure degli Dei dell'antichità l'epopea omerica ha foggiato personalità che hanno portato l'ideale della grandezza, della bellezza e della nobiltà ad una plastica manifestazione. Qui è l'origine di quella visione che

più tardi ha conferito alle opere d'arte figurativa il fascino umano e sovrumano, davanti al quale ancor oggi siamo presi da venerazione. Certamente sono ancora una volta solo le nature cavalleresche per cui queste divinità possono valere nello stesso tempo come ideali e come nobili compagni; gli uomini il cui pensiero e il cui sforzo non è rivolto verso l'azione morale, ma verso l'azione nobile ed eroica, gli uomini che amano e odiano gagliardamente e soddisfano a tutte le virtù fino a che non urtano contro il sentimento naturale e contro ciò che è conveniente. Per questi uomini gli Dei olimpici sono stati guide ed esempio radioso. Anche nella sofferenza essi hanno potuto trovare in loro un conforto; non vi era infatti forse neppure un Dio, di cui non si sapesse che aveva a lungo e duramente sofferto.

È questo il più bel trionfo dell'umanità dell'antica Grecia: essersi potuta coronare di eterna giovinezza mediante la propria immagine trasfigurata, in modo da essere in grado di credere essa stessa alla realtà di questo sublime riflesso e da affidare alle sue luminose figure le possenti emozioni della propria anima.

La religione omerica della realtà si è magnificamente conservata anche nei tempi postomerici, per quanto i suoi Dei siano stati biasimati con asprezza da pensatori seriori. Siccome aveva la sua origine nell'esperienza assai più viva di generazioni eroiche, essa poté apparire incompleta sì, ma nei confronti delle leggi non tale da traviare. Il pensiero logico, dalla cui passione furono presi gli spiriti direttivi, non seppe più che farsene delle forze provenienti dalla sfera contraddittoria del demonico. La fede in un superiore ordine unitario dell'universo cominciò appunto allora a svilupparsi. Si ebbe il presentimento dell'idea che tiene insieme e riempie l'universo e l'umana esistenza: e la devota venerazione degli uomini, allevati dalla natura ed entro la natura, spettò molto più agli elementi e alla loro sacra forza originaria che a una schiera di Dei personali. Già in Omero si aveva sentore di una forza, dai cui oscuri disegni dipendono le sorti dei singoli. Il suo influsso si estendeva anche al regno degli Dei dell'Olimpo che, sebbene avessero prima degli uomini coscienza dei suoi propo-

siti, pure erano in sostanza soggetti a questa forza. La loro posizione tra l'eterna volontà universale e gli uomini perituri li destinava a quella funzione mediatrice, che così spesso hanno nei poemi omerici, e lasciava nello stesso tempo che i loro limiti di fronte a quella superiore istanza restassero nell'ombra. Quando poi nei tempi successivi questo nobile concetto si fece avanti nel pensiero e nel sentimento con sempre maggiore chiarezza, poté anche conservare tutta la sua integrità. Come si sarebbe potuta rappresentare di nuovo la potenza e la forza superiore di una forma personale e simile all'umana, al modo delle figure degli Dei, la cui personalità si era impressa e si imprimeva sempre nell'animo attraverso l'arbitrio e il capriccio dell'esperienza demonica? L'esigenza della felicità personale non poteva portare a una tale falsificazione, perché non ha avuto nessuna parte nei fondamenti di questa nobile religione della realtà. Così i migliori hanno guardato con sguardo puro al sublime mistero dell'idea universale e hanno potuto non perdere mai il senso che devozione immediata va tributata alla natura visibile, che ci circonda con le sue forme originarie. Si è facilmente potuto ritenere che gli Dei della religione omerica fossero immagini troppo umane delle mille influenze della divina presenza universale, del Dio delle cento teste, di cui parla Goethe. Questi Dei però non hanno mai potuto impallidire del tutto, fintantoché si è voluto offrire emozione alla totalità della vita con tutte le sue forme e i suoi colori. Ma per la gente più semplice essi erano e sono rimasti mediatori di un'idea più alta, che non si era però mai stati capaci di comprendere interamente: così come già in Omero essi avevano fatto la parte di intermediari tra gli uomini e la volontà universale. Il politeismo omerico ha preservato da ogni falsificazione la fede nella suprema unità. Ha potuto mantenere puro il sacro mistero appunto perché soddisfaceva il bisogno di intuizione viva.

VII

Una religione, la cui essenza è la venerazione per l'intera real-

tà, non può definire la felicità dell'uomo come lo scopo di tutto ciò che succede. Gli avvenimenti concreti col loro carattere demonico ed enigmatico sono in troppo sensibile contrasto con questa concezione; e il presagio di un sublime disegno, che regola tutto per il tutto, tiene naturalmente conto del fatto che i suoi valori superano la forza dell'umana comprensione e che quindi la sventura e la distruzione dei singoli e di intere stirpi può essere altrettanto necessaria quanto il loro benessere e la loro grandezza per la realizzazione dell'ordine superiore. Nella Grecia antica l'individuo vive col sentimento di dover ricevere dagli Dei tutto ciò che per lui ha un pregio e di essere soggetto al loro favore in qualunque momento importante. Ma questi Dei non sono imparziali. Essi, come la fortuna, hanno i loro prediletti a cui stanno sempre a fianco; e nonostante si lascino adorare volentieri, il loro amore, come ogni vero amore, è in realtà senza movente razionale. Se essi odiano uno, per quanto egli possa servirli con ardore, lo porteranno certo alla perdizione. E in questo caso si vede fino a che punto arriva la sua dipendenza da loro. Gli suggeriscono decisioni cattive e sbagliate e lo precipitano così alla rovina, perché secondo le leggi universali ogni colpa trova la sua vendetta. Anche qui la fede negli Dei ha i suoi due aspetti. In prima linea c'è l'arbitrio demonico degli eventi, che in ogni epoca ha sempre fatto intendere ai grandi uomini d'azione di credere alla sorte e di considerarla come un'amica. Ma sullo sfondo si rivela presago il sacro volere che, al disopra dei desideri umani e dell'intelletto, innalza gli uni, precipita al suolo gli altri. Gli Dei allora non sono che ambasciatori ed esecutori di una necessità superiore. E la via di questa necessità è la legge universale che ogni azione, in qualunque circostanza sia stata compiuta, ha immediatamente le sue conseguenze.

Quando tutte le decisioni importanti e la forza per la loro attuazione vengono dagli Dei, l'uomo non è in realtà libero. Di questa mancanza di libertà l'individuo greco di Omero è interamente conscio. È debitore agli Dei delle sue buone ispirazioni e se sceglie il male sa che un Dio lo ha violentemente spinto a compierlo. Di ogni grande fallo, che spesso con-

duce alla rovina un essere umano con tutta la sua stirpe, verrà in realtà data colpa agli Dei. L'uomo sapeva bene cosa sarebbe stato giusto, ma l'elemento demonico è stato più forte. In Euripide, in un caso in cui la passione erotica trionfa sulla ragione morale, si dice ancora che è veramente un destino mandato dagli Dei quando uno sa cosa sia il bene e pure non agisce in conformità. Si crederà che questa religione debba aver avuto per conseguenza una disposizione d'animo fatalistica e si prevederà quindi un vacillamento della morale quanto mai pericoloso. Ambedue le cose vengono contraddette dalla realtà. E noi comprendiamo questa realtà: l'ideale di una condotta giusta e intelligente aveva una forza tanto maggiore solo quando l'individuo aveva abbastanza orgoglio da credere che essere fedele a quell'ideale corrispondeva alla sua propria natura e che il delitto doveva essere la conseguenza di un tradimento e di un ottenebramento causato da forze estranee. Il pensiero maligno che il cuore umano possa ribellarsi contro il bene per malvagità propria non era ancora nato. Quando, nel momento di una grave lotta interiore, la divinità con la sua ispirazione aiutava la vittoria del bene, essa corroborava solo l'impulso della natura bennata, che abbastanza spesso poteva decidere in senso nobile senza essere conscia di alcun appoggio. L'animo virile era lontanissimo dal sentirsi trastullo di una forza divina. Solo quando aveva fatto qualche cosa di inconcepibile, cioè di abominevole, la sua natura era violentata da una volontà più forte. Allora doveva espiare e lo trovava giusto, perché la legge universale ha stabilito per ogni azione la sua conseguenza. Ma la condanna di se stesso gli era risparmiata. Restava « nobile » anche in caso di una colpa degna di maledizione. Si aveva la forza di conservare la distanza anche verso le proprie azioni. Quando nei tempi postomerici l'essenza della « virtù » venne seriamente discussa e si dovette dire che non poteva arrivare alla realizzazione senza la fortuna del buon esito, che dipende da circostanze esteriori, cioè dagli Dei, restò però all'individuo la « virtù » interiore, il valore della sua propria natura, ed egli non venne ad essere in urto con se stesso, riconoscendo come la sua buona volontà rimanesse inefficace sotto

la compressione della calamità esteriore.
Questa distanza era la stessa di quella per cui l'individuo poteva vedere tutto il mondo in modo così sostanziale e plastico, e per cui sopportava che il suo grande ordine non fosse stato istituito per la sua piccola felicità e poteva sentire venerazione anche per le potenze che prendevano possesso di lui per condurlo alla rovina, anziché accusare con rabbia infantile quelle di diabolica malvagità e se stesso di debolezza scellerata.

VIII

Il mondo non ha mai più visto un popolo così pensoso, con una concezione del mondo così virile. Solo lì religiosità e affermazione della realtà intera erano una stessa e unica cosa. I secoli hanno potuto solamente convalidare questa concezione del mondo; fino ai tempi più recenti infatti la ritroviamo in tutti i grandi spiriti, appena essi, liberi dalla tradizione e dal dogma, poterono elevare la loro propria voce. Uno di questi grandi, anzi il più grande, Omero, è stato colui che ne ha trovato l'eterna espressione. Ma egli non ha cantato niente di inaudito, niente che potesse trasformare l'animo degli uomini. Egli non voleva né insegnare, né renderli migliori. Il suo modo di poetare era conforme al modo di sentire degli orgogliosi Joni per i quali, nei quartieri degli uomini, venivano cantati i suoi versi. Rapiti essi riconoscevano in quel canto, come in uno specchio magico, il loro proprio essere. I grandi antenati di un'epoca indomita dei quali si narrava nel canto apparivano nobili e fieri come loro stessi e gli Dei antichi e rudi risplendevano di una bellezza, di un vigore giovanile, di una superiorità sovrumane. Lì aveva preso forma il grande presentimento che verità e bellezza fossero nel senso più alto una cosa sola. E così potevano pensare uomini abbastanza grandi per lasciare da parte nel sistema della loro fede le pretese umane alla beatitudine.
Questo canto omerico passò presto dalla sua patria attraverso tutta la Grecia. Il popolo ellenico gli è debitore della sua

formazione spirituale. I poeti, che venivano detti maestri del popolo, erano stati alla sua scuola. E quando l'arte plastica s'invigorì, portò visibilmente innanzi agli occhi le figure dei suoi Dei, meravigliose e sublimi come erano state pensate. Questo è uno dei fatti più importanti della storia universale. Omero divenne la Bibbia degli Elleni. Non un profeta, non un sacerdote estatico, non un filosofo meditabondo ha dato al popolo greco la sua concezione dell'universo, ma un cantore. Anche la sua rivelazione suonò grande, ma quanto più virile, più fedele alla vita, più rispettosa della realtà, che non il messaggio di spiriti sconvolti, in urto con se stessi e con la vita. La religione in cui il popolo doveva venire allevato era stata innanzi tutto rivelata al cuore dei più nobili e dei più gagliardi. Non doveva essere grande e libera? Volentieri si credeva che la divinità suggerisse al poeta quello ch'egli doveva cantare. Ma questa fede nell'ispirazione non sapeva nulla della servile preoccupazione, che reputa divina ogni parola stampata. La religione di Omero era religione rivelata secondo l'opinione vera e umana che ogni grande pensiero sia figlio della divinità. E nonostante la mistica e la più severa polemica filosofica, i suoi piloni fondamentali sono rimasti fermi e incrollabili fino a che vi è stato un pensiero specificatamente greco.

IX

Per quanto molto sia già stato detto su « l'entrata del Cristianesimo » nella storia universale, tuttavia a nessuno è ancora riuscito di dare espressione a quanto è accaduto allora. Troppo pochi sono quelli che scorgono anche solo la distanza del nuovo dall'antico. Questi pochi però vengono sempre afferrati da un senso di profonda sorpresa ogni volta che anche con un solo pensiero entrano dalle altezze della cultura pagana in suolo cristiano. In questo mondo nuovo tutto è capovolto. La prima e più generale impressione ne è tale da turbare: invece dell'orgoglio vi domina la paura. Pienezza e felicità della vita sono scomparse, dignità e distanza abbando-

nate, la libertà di spirito soffocata. Un radicale mutamento della condizione umana viene apertamente alla luce: d'un colpo viene dato grande valore a ciò che finora era stato ritenuto indegno, basso, anzi spregevole. E, come segno che i buoni istinti sono spenti, l'elemento malato e perverso, che prima si era con superiorità ignorato, viene per la prima volta preso sul serio e dichiarato sano, giusto e decisivo; gli si va incontro con devozione e gli si dà la parte di guida nel regno dello spirito.

Che cosa è successo?

Si legga Omero, si legga Tucidide, Sofocle, Platone, anche Seneca e Tacito — e poi l'apostolo Paolo:

« Che se pur volessi vantarmi, non sarei un pazzo, perché direi la verità; ma me ne astengo, perché nessuno abbia di me un'opinione che oltrepassi quello che vede in me, ovvero ode da me. E perché io non avessi da inorgoglirmi a motivo dell'eccellenza di codeste rivelazioni, m'è stata messa una scheggia nella carne, m'è stato dato un angelo di Satana perché mi schiaffeggi e m'impedisca di insuperbirmi. Tre volte ho pregato il Signore perché lo allontanasse da me; ma egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; perché la forza raggiunge la sua perfezione nella debolezza". Ond'è che ben volentieri, anziché dolermene, mi vanterò della mia debolezza, affinché la potenza di Cristo possa riposare su di me. Per questo mi compiaccio nelle infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angustie ch'io soffro per amore di Cristo; perché quando sono debole allora sono forte »[2].

Così parla l'antesignano di quel tipo di uomini che doveva diventare predominante. Degnamente si unisce a lui S. Agostino, il secondo grande maestro. Al principio delle *Confessioni* egli deplora con ardore di non poter più nominare, per mancanza di memoria, i peccati commessi quando era lattante: « Guai ai peccati degli uomini! ... Chi mi rammenta i peccati della mia infanzia? Poiché nessuno è scevro di colpa davanti a te, neppure il bambino che conta appena un giorno di vita

2 S. Paolo, *Epistola ai Corinzi*, II 12 (traduzione di Giovanni Luzzi, Firenze 1930).

sulla terra ... In che cosa dunque peccavo a quell'età? Forse perché piangevo per la bramosia di poppare? ... Innocenti sono le tenere membra infantili, non l'animo ».

E più avanti:

« E narrerò e confesserò a gloria del tuo nome, o Signore, mio aiuto e mio redentore, narrerò in qual modo tu mi sciogliesti dagli stretti ceppi dell'amore della donna e come inoltre mi emancipasti dalla schiavitù degli affari mondani. La mia paura cresceva di continuo e tutti i giorni sospiravo a te ».

Allora egli udì raccontare di persone che avevano rinunciato al mondo, sebbene ciascuno di loro fosse innamorato di una fanciulla e fidanzato.

« E mentre egli parlava, tu, o Signore, mi torcevi di nuovo verso me stesso ... e mi collocavi faccia a faccia con me stesso, affinché vedessi com'ero laido, storto, sudicio, coperto di chiazze e di ulcere. Così mi vedevo e inorridivo ... Di quali sferzate non flagellai l'anima mia, affinché mi seguisse mentre mi sforzavo di giungere a te? » [3].

Queste confessioni sono l'indice di una catastrofe, davanti alla quale si resta sulle prime sconcertati. Ma poi ci si presenta un'immagine spaventevole, la descrizione omerica dell'uomo colpito dagli Dei. Patroclo, simile a un Dio, passava da un'impresa eroica all'altra. Nessuno poteva resistere alla sua forza e al suo coraggio. Ma improvvisamente comparve dietro di lui Apollo e lo colpì alla spalla con la sua mano tremenda: allora gli occhi di lui stralunarono, l'elmo gli rotolò in terra, l'armatura si schiantò. Colui che ancora un momento fa era invincibile ora sta lì, fermo e tremante, con gli occhi fissi per il terrore, un'immagine della disperazione.

Sì, coloro che si designavano come redenti, come gli ammessi alla grazia, e volevano indicare al mondo la via della beatitudine, erano stati colpiti dalla divinità. Il terrore ha preso possesso dell'anima umana, un terrore demoniaco che si rivolge contro se medesimi e crea quella raccapricciante forma di sentimento personale, inconcepibile per l'antichità pagana, che è

3 S. Agostino, *Le Confessioni*, I 7, VIII 6 e 7 (traduzione di Antonio Masini, Firenze 1946).

l'odio di se stessi. Non abbiamo bisogno di spendere parole per dire che l'odio di se stessi è indice di un grave male interiore. Non c'è rimasta via d'uscita per il nostro pensiero: il senso della vita si è alterato per il Cristiano in modo tale che la rovina può essere venuta solo da persone malate, a cui è stato concesso di ammorbare con i propri atroci giudizi un mondo precipitato nella miseria e rimasto senza sostegno.
Osserviamo dapprima la nuova condizione spirituale. Si presenta abbastanza chiaramente innanzi agli occhi di quelli che vogliono vedere. Mentre il Pagano conservava la sua dignità in tutta la vita, sia in quella dell'esperienza che in quella della conoscenza, mentre egli aveva la forza di mantenere la distanza e il mondo era quindi per lui reale e plastico nel senso più vivo, il Cristiano invece non fa che meditare sulla sua indegnità e si fa un onore — e l'unico — di riconoscere quest'indegnità. Con l'incapacità umana di mantenere la distanza, il mondo è diventato un'ombra; la sua valutazione dipende solo dagli apprezzamenti di un animo malato. Per la stessa ragione non può esserci un rapporto dignitoso verso la divinità, ma solo le forme più sfacciate della rinunzia contrita o di un'esaltata unione amorosa, forme che risalgono fondamentalmente alla medesima mancanza di superiorità. Dove la dignità e la distanza sono andate perdute è finita naturalmente anche la libertà spirituale. È arrivata l'epoca della rivelazione stampata. Ogni nozione viene ad essere legata al libro, le cui parole debbono sempre essere decisive, perché si vuole che esso garantisca la beatitudine. Così il mondo è diventato vuoto, la realtà un'ombra. Vi è rimasto solo lui, il povero indegno, con le sue miserie e le sue nostalgie. Con queste però, al di fuori di ogni realtà, si è formato qualche cosa di immane. E là è migrata tutta la dignità che manca all'uomo; là, sotto il nome di Dio, in una inconcepibile perfezione, vi è quello di cui egli sente più dolorosamente la mancanza in se stesso — non l'eterna giovinezza, non la gioia immortale che popoli più semplici avevano personificata nelle figure dei loro Dei: ma il valore personale. Il nuovo Dio trascendente è soltanto una pura essenza per di più morale, tanto più sublime quanto più profondo è il disprezzo che l'individuo ha per se

stesso, tanto più sicuro di sé quanto più l'uomo sente la sua insufficienza. E morti sono a poco a poco il cosmo divino, la natura viva. Di fronte alla tormentosa consapevolezza dell'umana soggezione e dell'umana dipendenza, ciò che avviene nell'universo con tutta la naturale e morale legittimità si trasforma nel precetto e nel regime sovrano della persona onnipotente. Il contegno dell'individuo che è spogliato della sua dignità non può più essere un contegno virile. Gli rimane soltanto l'obbedienza servile e l'abbandono femmineo. Per il solo desiderio di felicità — e non per la felicità spirituale dell'intima perfezione, ma per la « beatitudine » — si rinuncia a ogni volere regale. A che servono allora le grandi parole? Non si può certo non badare al motivo fondamentale dell'impoverimento dell'anima, da cui derivano debolezza, mancanza di sicurezza, senso di inferiorità. L'individuo pagano, all'epoca del suo fiorire, era stato abbastanza grande e sicuro per pensare il divino nell'immagine della più alta idea dell'uomo completo e lasciarlo sfociare con presago rispetto nel mistero dell'essere universale. Ma la coscienza di se stessi è diventata così deplorevole, che la divinità può essere soltanto quello che l'uomo per la sua profonda contrizione non è. La sua esistenza è un'accusa contro la natura umana. E la paradossale assicurazione del suo tenero amore getta una vivida luce sull'indicibile confusione del reciproco rapporto.

Questa è la condizione dell'uomo nuovo, che si chiama cristiano. La psicologia moderna, nonostante la sua meravigliosa acutezza, non ne ha colto l'origine. Vede solo la dubbia redenzione di se medesimi quali esseri infelici che hanno voluto giovarsi di un radicale rivolgimento, dichiarando buona e sacra la loro miseria e corrotto tutto il resto, cioè quanto vi è di sano e vigoroso. Questa concezione è certo assai più perspicace dell'idea che candidamente continua a ripetere con gli antichi cristiani che essi hanno guardato più a fondo degli altri nella natura umana e da questa cognizione hanno tratto la loro gravità e il loro stato d'animo mortificato. Ma tale attestazione dei Cristiani non è stata esaminata abbastanza attentamente. Solo col suo aiuto è possibile colpire il male alla radice. Quella che ha condotto all'atroce miseria che chiede

a gran voce la redenzione era in realtà un'idea singolare, una nuova cognizione. Solo in questo si sono illusi i Cristiani, nel credere cioè di avere guardato proprio entro il più intimo dell'umana natura: ma quello che vi hanno scoperto era solo la loro propria condizione. E questa condizione la indicarono con una parola orrenda, che rivela appieno la condizione della loro anima. La parola è « peccato ».
Il Pagano ha certamente sentito e conosciuto le sue manchevolezze e i suoi errori. Già all'epoca delle guerre persiane Simonide dichiarava che la parola del saggio Pittaco, che è difficile diventare irreprensibili, diceva ancora di gran lunga troppo poco: perché in realtà questo non era nelle possibilità umane. Nei circoli influenzati dai misteri e dalla filosofia mistica, già molti secoli prima della comparsa del Cristianesimo si credeva che le cose andassero male per l'umanità: pesava sugli uomini una colpa antichissima, che essi si erano addossata molto prima di questa vita, e avrebbero dovuto andare in perdizione se la divinità non si fosse interessata di loro e non li avesse ricondotti sulla strada da tempo abbandonata. Tuttavia il Paganesimo invecchiato aveva ancora di fronte al Cristianesimo nascente una dignità tanto naturale, che alle parole dei primi padri della chiesa siamo presi da profondo terrore. Nonostante avesse un'idea esatta della sua imperfezione e della sua viziosità il Pagano ha ancora un sostegno in se stesso. In qualsiasi modo potessero suonare le dottrine e le convinzioni che venivano formulate, l'individuo assieme a tutte le sue decisioni e le sue azioni non cadeva mai. Rimaneva la distanza, un ultimo « non sei tu quello »: e con ciò la dignità, l'orgoglio, la coscienza che nonostante tutto era buona. L'individuo cristiano ha perso questo sostegno, ha rinunciato alla distanza. Anzi la condanna. L'orgoglio è il peccato originale. Con questo giudizio egli scopre il suo intimo stato d'animo fino alle ultime profondità.
Solo all'accecamento provocato dallo stesso Cristianesimo noi dobbiamo attribuire il fatto che il nostro tempo sia ancora perplesso di fronte al problema del sentimento cristiano della colpa. Con un sorprendente circolo vizioso un libro uscito negli ultimi anni e che è diventato famoso dichiara che il

Cristianesimo è la più perfetta delle religioni, perché nessun'altra ha conosciuto un bisogno d'espiazione altrettanto profondo. È interessante indagare cosa viene addotto a gloria di questo senso del peccato e di questo bisogno di espiazione. Si dice che lo si può paragonare al senso di ribrezzo per ciò che è sudicio e al bisogno di purificazione, sebbene questa analogia non appartenga alla sfera della religione, ma a quella della morale. Nella religione questo sentimento dovrebbe per necessità presentarsi di fronte alla sublimità divina; poiché per colui il quale riconosce in Dio il più alto valore la conseguenza naturale è che egli senta in se stesso la più profonda mancanza di valore. Ma per questo dovrebbero « venire destate le profondità dell'irrazionale ». Lo psicologo conosce certamente queste profondità, ma le chiama profondità patologiche e sa quale tristo mistero si nasconda in esse. A lui da molto tempo non si empie più l'animo di devozione quando ode parlare dei sentimenti morali nell'essere contaminato e nel desiderio di purificazione; egli conosce anche la sfera dove si reagisce a ogni grandezza col senso della propria piccolezza. A coloro che adoravano la divinità nel senso antico non manca, come crede il Cristiano, la profondità, ma solo la miseria malata del sentimento dell'Io. Per loro l'esperienza della sublimità significa dunque essere innalzati ad una contemplazione o un amore esorbitanti, mentre la « religione del disinteresse » si tradisce per mezzo dell'amarezza, del peso con cui viene gravata la coscienza di sé di fronte alla grandezza.

Il sentimento cristiano della colpa presenta un carattere che è solo capace di guardare continuamente verso l'interno e di ruminare. Con questo si afferma che la natura dell'uomo si è mutata; di più: che ha perso della sua propria essenza. Non vi è più quel solido punto fisso, da cui egli poteva guardare verso l'esterno e abbracciare la realtà come un tempo faceva il pagano. La natura e l'universo sono ridotte a nulla. Egli può fare attenzione solo al proprio Io. E cosa vi ha scoperto? Quello che vi ha scoperto è caratteristico di un alterato senso della vita. Vi ha trovato il male. Ciò non significa la debolezza di cedere alla passione e al piacere della vita contro il giudizio della ragione. Vi ha trovato la tendenza nega-

tiva, l'avversione, la ribellione immotivata contro quello che era riconosciuto come giusto e vero. Con questa assoluta avversione egli ha scoperto il male. La nuova mitologia rende chiaro il significato di questa orrida scoperta. Mentre gli antichi Greci avevano creato i loro Dei eternamente giovani a immagine del piacere della vita, anche dove le sue vie erano scabrose, il Cristiano invece, mediante frottole di diavoli e di spiriti, ha dato nel proprio cuore personalità all'elemento negativo.

Il sentimento della colpa caratteristico del Cristiano e la cui conseguenza è che invece di essere tutto pieno della propria dignità egli deve disprezzare, odiare, vituperare se stesso, è da lui chiamato con un nome falso: umiltà; questo sentimento della colpa avrebbe dunque il suo fondamento buono. L'anima privata della sua essenza ha scoperto in sé l'abisso raccapricciante del negativo, la malvagità e la perversità, e deve dire a se stessa che in questo modo non ha rivolto per caso l'attenzione a una debolezza, a un errore, a un obbrobrio, ma al suo carattere fondamentale. Non invano il Cristianesimo ha continuamente meditato sul problema del peccato originale. Il peccato originale e non altro era la nuova nozione. Ma il Cristianesimo stesso è la colpa. E la sua dottrina della salvazione ha solo il significato di redimere proprio da questo peccato originale e non da altri.

X

La nuova concezione in tutto il suo orrore non poteva essere trovata che da spiriti infermi. I capi furono anime malate e i deboli li seguirono. L'impulso al grande movimento viene dall'apostolo Paolo, una di quelle anime tormentate che portano in sé una ferita inguaribile. Il suo odio sanguinario e furibondo contro la nuova fede e la sua altrettanto frenetica presa di posizione per quella fede, l'estasi da lui sperimentata, che d'un colpo ha fatto di lui, che era stato un carnefice dei Cristiani, il loro fanatico campione, tutto questo mostra come lo stato d'animo di quest'uomo fosse in sostanza spaven-

tevole e cosa ci fosse da aspettarsi dalla sua spiritualità. Egli era il più importante, ma non l'unico. Poche cose sono tanto caratteristiche per la personalità di coloro che hanno dato al Cristianesimo il suo tono, quanto quell'improvvisa catastrofe, quella conversione che appare così ambigua a chiunque rifletta, dovunque e comunque la incontri.
La malattia dell'anima a cui dobbiamo la formulazione del nuovo giudizio sull'uomo ha avuto nel giudaismo il suo centro. Lì il terrore, coi suoi spaventevoli compagni, la contrizione e l'odio contro se stessi, era a casa sua. La fede nel dispotismo divino — che sta nel più deciso contrasto con la religione omerica della realtà — era tanto profondamente radicata nell'animo privo di fantasia ed estraneo alla vita dei Giudei, che neppure la predicazione d'amore di Gesù poté aiutarli a uscire dall'alternativa di obbedienza e disobbedienza. Dio rimase l'autorità che comanda, tutto quello che esisteva e che doveva accadere era suo sovrano precetto, l'uomo perciò era colui che aveva il dovere dell'obbedienza e a cui si domandava solo se aveva buona o cattiva volontà. E naturalmente la sua volontà era cattiva, non c'era che da porsi la domanda. Questo era il terrore per la negazione e per il suo rigoglioso sviluppo. Qui la malattia della cattiva coscienza che era stata propria di alcuni individui eruppe in tutto il suo orrore. Qui infatti è accaduta per la prima volta la cosa abominevole, per cui ciò che è perverso e morboso è stato considerato come importante e ha dovuto perfino accogliere l'apparizione del sublime.

XI

Adesso comprendiamo perché sulle fronti delle grandi autorità cristiane, se le poniamo accanto alle pagane, sta un'ombra così angosciosa. Nonostante la pace che è stata loro donata, nonostante la certezza di essere redenti e di diventare « beati », non poterono però riacquistare mai la luminosa serenità degli antichi. Avevano guardato troppo a fondo entro l'anima, non l'anima dell'uomo quale è per natura, ma la

propria, che era diventata priva di essenza e di sostegno.
L'individuo cristiano ha perso la « beatitudine ». Questo è il vero e spaventevole contenuto della sua autocoscienza. Non la beatitudine di un paradiso divino, in cui crede di poter sperare colui che è irreprensibile, ma la beatitudine la quale è tanto inseparabilmente congiunta con l'esistenza viva, ché tutte le sue forme, anche il lutto e la sofferenza, partecipano al suo sublime sentimento. Essa, la fiamma della realtà animata, è quella che consacra l'attimo e lo rende meraviglioso. In lei il tragico crollo diventa la più grandiosa elevazione e la rovina invece la più rabbrividente felicità. L'antico Paganesimo possedeva questa beatitudine perché esso era vita compiuta. Il Cristiano non la conosce più, perché la sua vita è diventata miseria e suicidio. Con ciò viene a essere determinato il suo atteggiamento: un grido invocante beatitudine. Egli stesso non è più che questo grido, niente altro. Già la filosofia del tardo Paganesimo si era data troppo da fare col problema della beatitudine. Il Cristiano non può prendere sul serio nessun altro. La sua esclusiva importanza è diventata per lui una cosa tanto naturale, che egli confuta tutti i convincimenti altrui con l'obiezione che non possono servire in nulla all'eterna felicità. Da qui la mancanza di superiorità del linguaggio cristiano, che produce un effetto tanto più urtante nel manto grandioso dell'antica forma artistica. Dove era ancora rimasto un resto di dignità umana lo si getta via perché non è di alcuna utilità per colui che vuole soltanto diventare beato. La cavalleria spirituale è finita una volta per sempre. Per la virile antichità, che poteva approvare l'esistenza viva, nonostante i suoi oscuri problemi e le sue contraddizioni, e sopportava la prospettiva della notte della morte, perché non viveva di speranza, non si ha più che una compassionevole scrollata di spalle con un modo di fare nettamente plebeo.
Una cavalleria dell'azione è di nuovo fiorita tra gli eroi del Medio Evo colto. Ma quello che il Cristianesimo, fino a che ha conservato il dominio, non ha più lasciato prosperare è la cavalleria dello spirito. Prigioniero della paura di non guadagnarsi la beatitudine, sospettoso contro tutto ciò che è naturale perché può metterla in pericolo, fecondo di idee solo

in questo senso vile, vietando a se stesso di tenere gli occhi aperti, preoccupato non della realtà, ma solo del suo proprio destino, lo spirito conduce una vita triste, rinserrato nei bisogni del suo animo come entro le mura di una prigione. La vita infatti si è ammalata di una malattia mortale e la beatitudine che ne aveva un tempo accompagnata la pienezza sino nelle oscure profondità della sofferenza, non può ora essere più niente di naturale, ma deve essere cercata e ottenuta con sforzo nell'infinito. La via è tracciata dalla meta e guai a chi non la percorre. Pensiero virile, sentimenti retti, orgoglioso coraggio: essi erano naturali all'epoca in cui la vita non era ancora rovinata; la nuova invece al solo pensiero di queste qualità si riempie di terrore e di orrore, come un malato grave che si immagina che si possa pretendere da lui uno sforzo di energia.

XII

I nuovi principii non avrebbero potuto trionfare sulla cultura europea se questa cultura medesima non fosse stata vacillante. Quando il Cristianesimo ha cominciato a dare segni di vita era ancora abbastanza salda. Il nobile romano non provò odio contro la dottrina cristiana, ma solo disprezzo. L'antica grandezza trionfava allora nella libertà spirituale dei migliori. Gli spiriti che dettavano norma nei primi tempi dell'Impero avevano di fronte al problema della vita un atteggiamento tanto forte e virile quanto gli eroi di Omero, e molti di loro al momento buono si ricordavano dei pensieri più grandi e più nobili delle gagliarde generazioni postomeriche. Ma la decadenza era preparata da molto tempo. Già poco dopo Omero la vetta era stata abbandonata in un punto importante da larghi strati di popolo e anche da uomini d'ingegno. La grandezza della visione onirica della vita si mostrava non nella minore misura nell'atteggiamento di fronte al problema della morte. Essa non conosceva la bramosia di continuare la propria esistenza. Il regno della morte degli individui era un'ombra della vita e quello che restava in vita era solo un grande

nome e il gemente ricordo dell'amore. Tanto piena era la vita. Ma le generazioni seguenti persero molta capacità di conservare la forza di quel pensiero eroico. Ebbero il bisogno dei misteri e della mistica. La preoccupazione di assicurarsi l'esistenza dell'al di là divenne uno dei compiti importanti della vita. La mollezza dei sentimenti e con essa l'individualismo fecero sempre maggiori progressi nella società borghese degli ultimi secoli precedenti il Cristianesimo. Quel grido invocante beatitudine risuonò per il mondo. Trovare la parola e la via che conducessero a lei venne considerato come il compito fondamentale della filosofia morale. Per fortuna del mondo il popolo romano con la sua nobiltà virile ha sostituito i Greci. I suoi cervelli migliori si collegarono allo Stoà, la presuntuosa filosofia greca che con la consapevolezza del proprio valore si opponeva alla corrente della mollezza d'animo e ostinatamente sosteneva che la vita secondo ragione non aveva per scopo e per mira la felicità, ma era essa stessa la felicità somma, mentre tutto il resto non era che illusione. In questa filosofia c'era ancora molto dell'antico eroico modo di sentire, che però in un mondo che si era trasformato doveva certamente venire in aiuto alla propria sicurezza con paradossi, onde incutere rispetto. Ma la decadenza della grande maggioranza non si poteva fermare. I misteri orientali con le loro promesse di vita ultraterrena andavano acquistando sempre maggior potere. L'individuo imparò a mettersi di fronte alla divinità in un rapporto femminile. A ciò non contraddice il fatto che le divinità stesse dei misteri erano spesso divinità femminili. Gli adoratori sacrificavano in modo molteplice la loro propria virilità per votarsi in tutto e per tutto a quell'essere divino. Quando si avvicinava il momento della fine il Pagano non era mai abbastanza soddisfatto di correre dall'uno all'altro di questi misteri, per stringere in mano, se possibile, tutte le loro promesse di beatitudine. L'esistenza dell'anima aveva perso il suo antico calore e il suo elevato sentimento. La società umana era matura per essere contagiata da una saggezza malata.

XIII

Il destino ha voluto che l'antichità, diventata vuota e stanca, avesse a incontrarsi con un mondo specificamente malato. L'uomo, bisognoso di redenzione, imparò ora a perseguitare con odio le cose di cui non era più capace di venire a capo — cioè il mondo e se stesso — e a liberarsi in tal modo di ambedue. Questa è la fatalità dell'ultimo periodo dell'antichità — se si vuole chiamare fatalità che alla fine essa sia stata presa dalla febbre invece che andare semplicemente in rovina per estenuazione.

Per quanto alcuni, rimasti veramente grandi, facessero a buon diritto resistenza, la fede venuta dalla Palestina portava con sé quello che poteva scuotere ancora una volta quest'umanità invecchiata e rispondeva così al suo inconscio desiderio più degli altri misteri orientali, sebbene questi fossero sotto più di un rapporto simili a lei. Della vanità della vita dei molti il Cristianesimo fece una cosa seria, di una serietà fanatica, la cui formula spaventosa era stata trovata da anime gravemente malate. In questo senso lo si poté quasi dire la conseguenza dell'ultimo periodo dell'antichità. L'individuo, che era rimasto senza sostegno, non fu conquistato da nulla più che dal tragico pathos con cui fu scossa la sua coscienza. Non un qualsiasi fallo o una sciagura preistorica doveva avere la colpa della misera condizione per cui oramai bisognava ch'egli aspirasse alla beatitudine. Se anche il peccato di Adamo veniva vendicato in lui, il fatto che questa vita lo lasciasse insoddisfatto era tuttavia da attribuirsi al suo proprio Io morale. Aveva solo bisogno di scrutarsi per imbattersi nella cattiva volontà. Ma se si risolveva a confessare che era fondamentalmente cattivo, il primo passo verso la salvezza era fatto. Per il penitente la grazia era sicura. Con questo mezzo l'odio del mondo e di se stessi si era completato in un amore dell'al di là. Ci si lasciò convincere volentieri che questa fosse la via più sicura per l'eterna beatitudine, il cui raggiungimento era diventato lo scopo principale. Così la dottrina cristiana venne incontro a modo suo anche a quell'atteggiamento femminile cui ora si traeva. Ma colui al quale questo atteggiamento si

tributava non era più un'Iside o una Cibele, ma un Signore assoluto. È degno di nota il fatto che il Cristianesimo qui ha lusingato l'istinto della massa che, alla fine, in una forma qualsiasi, vuole sempre essere schiava, ma richiede con enfasi minacciosa che tutti lo debbano essere allo stesso modo. L'aristocrazia aveva perso la sua forza anche nel regno dello spirito. Ora fu salutata con giubilo la parola che tutti i valori distintivi non significano nulla, sono anzi un ostacolo alla grazia, e che l'unica cosa importante è la buona volontà, per mezzo della quale si può conquistare l'eterna beatitudine, cioè la grazia del Signore, verso di cui tutti sono colpevoli allo stesso modo.

XIV

Che il mondo antico non abbia potuto alla lunga opporre nessuna resistenza al Cristianesimo è un indizio del fatto spaventevole ch'esso era ormai ridotto senz'anima. Sarebbe ozioso chiedersi se un nuovo ideale eroico avrebbe avuto la forza di consolidarne nuovamente la vitalità. Esso non aveva più la forza di produrre un simile ideale, ma solo una spiritualità più che invecchiata, che volentieri si attardava in eccelse sublimità. La dottrina della contemplazione estatica dell'Uno, inafferrabile, assoluto, era la sua ultima parola sulla realtà. Il Cristianesimo lo trascinò bruscamente indietro, sul terreno dei fatti e lo fece cominciare di nuovo con una realtà spaventosa, la miseria dell'anima umana. L'incertezza di cui esso inconsciamente soffriva doveva diventare il motivo fondamentale del suo nuovo orientamento. E quest'incertezza gli fu spiegata in un modo terribile da quei malati che avevano guardato nel loro proprio intimo in maniera così raccapricciante. Fu costretto a dire di sì perché non era più in grado di trovare un miglior fervore. Così in realtà, sebbene possa suonare come paradossale, il Cristianesimo non ha fatto violenza al mondo antico, ma gli ha dato nella sua vecchiaia l'ideale di cui era ancora suscettibile. A questo il Cristianesimo si era preparato da molto tempo, assimilando una gran parte dell'antica

cultura spirituale. Ha potuto anzi donare in certo qual modo una nuova giovinezza al mondo antico indebolito dalla vecchiaia. Quello ch'esso ha portato era infatti veramente un ideale. E ora è tempo di parlare anche della grandezza del Cristianesimo.

XV

Nessuno dei misteri prediletti negli ultimi secoli del Paganesimo ha riconosciuto così chiaramente di quale insufficienza soffrisse il debole, colui che era diventato un essere vano, nessuno vi ha trovato un rimedio come questa religione che ha gettato in modo morboso lo sguardo nel profondo del cuore umano. Essa capì cosa mancava in realtà all'uomo, che bramava soltanto la felicità: se medesimo. E ha trovato ch'egli doveva allontanarsi da sé per riconquistarsi. Ma essa aveva troppa consapevolezza per porre il prossimo come fine di questa evasione. Per quanto insegnasse con fervore che si doveva servire il prossimo e rinnegare se stessi per il proprio bene, questa tuttavia era solo una forma, solo la via per raggiungere il fine nel quale soltanto colui che era caduto in miseria doveva in realtà ritrovare il proprio essere perduto: la via verso Dio. Ciò significa che Dio divenne la sublimazione dell'Io individuale, quell'Io superiore che l'individuo medesimo non aveva più la forza e il coraggio di essere e della cui perdita soffriva come di uno sradicamento. Con ciò il Cristianesimo ha dato il più alto obiettivo all'uomo, che doveva disfarsi di se stesso. E questa è la sua grandezza. I valori erano salvi. Quell'Io superiore che prima aveva conferito all'uomo orgoglio, nobiltà e dignità, che lo infiammava a decisioni eroiche, sedeva ora sul trono dell'universo nella più sacrosanta altezza e annunciava a colui che si era fatto polvere che avrebbe potuto essere nobilitato per mezzo della sua grazia immeritata. I cuori vennero trascinati in alto come da una tempesta, nell'etere risplendente dell'ideale e dell'adorazione: e per secoli questa tempesta seguita a soffiare attraverso la vita del Cristianesimo, attraverso le sue opere e ciò che esso ha creato.

XVI

Sì, i valori erano salvi; ma a quale prezzo. La nuova idea attesta la miseria da cui è nata. L'intera immagine dell'universo venne falsificata nell'individuale, l'individuo fatto per la prima volta veramente misura di tutte le cose. Nessuna cecità è più ridicola di quella del Cristianesimo, che muove al Paganesimo appunto questo rimprovero. Il mondo era ridotto senz'anima, la realtà spenta; e il senso della realtà soffocato. Dignità dell'individuo gagliardo e realtà viva sono due poli che vanno insieme. La dignità dell'individuo era perduta. Egli aveva bisogno della violenta autodegradazione per riconoscere il nuovo Dio: e per effetto di questa autodegradazione il mondo con la sua infinita pienezza svaniva per lui.

XVII

Non vi è dunque alcun dubbio che bisogna lasciare al Cristianesimo l'onore di aver saputo dare nuova vita al mondo classico, indebolito dalla vecchiaia. Porre in tutto e per tutto in Dio la propria nobiltà scomparsa era un gran colpo. L'uomo poteva ancora ammettere nell'infinito quello per cui a lui mancava ormai la grandezza. E anche questa era grandezza. La religione cristiana è certamente la più umana di tutte, ma pur anche sublime. Se dunque fosse solo per l'antichità che stava spegnendosi, ci sarebbe poco da deplorare. Essa aveva ben poco da perdere ancora e invece ci guadagna.
Ma il Cristianesimo, insieme con la cultura e la civiltà classica, si è imposto ai popoli giovani, cui apparteneva il futuro. Per dominare da solo esso ha ucciso la grandiosa concezione germanica dell'universo. In avvenire, chi voleva essere pio, poteva esserlo solo alla maniera cristiana. Solo per questa parte la nuova religione è diventata una fatalità. Essa portava certo con sé un ideale; ma in pari tempo portava con sé tutti i pericoli con cui quell'ideale era stato pagato: e cioè l'aver reso esanimi il mondo e la natura a pro dell'Io individuale, l'aver dovuto per necessità e aver voluto a bella posta essere

ciechi verso la realtà, l'aver guardato con malignità nel proprio cuore; e poi lo spirito femmineo invece che virile, l'angoscia col suo rovescio che è l'egoismo metafisico degli uomini riposavano incantati sugli ideali della purezza e dell'umiltà, ideali cresciuti nel terreno maligno del sentimento della colpa, che tuttavia per i cuori selvaggi risplendevano dello splendore delle gemme più rare. Le stirpi vigorose incassavano questa scossa continuando nella loro vita agitata, e restarono pertanto virili. Tutta la gravità della dottrina rimase per i singoli e per una determinata condizione. Ma anche per questi uomini venne il tempo della maturità spirituale. E allora si vide che la religione che pretendeva per sé sola il monopolio della religiosità si opponeva a questa maturazione. Non sopportò, come aveva fatto la religione dell'antica Grecia, di essere incessantemente ripensata da spiriti liberi in un grande e libero movimento, senza perdere affatto il suo significato. E si fu di fronte alla rottura. Accadde allora ciò che suole accadere in momenti simili; il numero di quelli che volevano essere liberi era ancora troppo grande. La vasta rivoluzione protestante venne in aiuto al Cristianesimo, spogliandolo violentemente di tutto ciò che non poteva provare mediante la testimonianza della Bibbia la sua origine prettamente giudaica. Che ora gli spiriti siano tornati alla stessa incertezza dei primi tempi del Cristianesimo indica che questa è stata la sua prima grande vittoria, il primo prorompere di tutta la sua fatalità. La libertà con cui questa religione aveva prima preso il suo posto tra le complesse e diverse manifestazioni della vita non doveva avere più alcun valore. Ora per la prima volta — senza tutto l'incanto dell'estasi e dell'isolamento dal mondo — i suoi tenebrosi principii dovevano essere assunti con assoluto rigore, e da tutti allo stesso modo. Ma questo era l'inizio della fine. Il corso degli eventi non si lascia più rovesciare. Appunto sulla via della prepotenza plebea, per la quale ci si era messi, si andava irresistibilmente incontro all'incredulità, sino che alla fine, quale legato della religione morta, non rimase per la scienza altro che la natura privata del suo carattere divino e per l'uomo la fuga da se stesso.

Capitolo II

La religione dell'amore e della negazione di se stessi

I

Nei paragrafi seguenti ci proponiamo di scoprire le radici nascoste degli ideali e dei valori cristiani. Il loro severo giudizio e il loro acre linguaggio rendono necessarie alcune osservazioni preliminari, che tronchino fin dal principio certe obiezioni apparentemente ovvie.
Il pensiero cristiano coi suoi due poli — meschinità dell'individuo reale e santità di quello ultraterreno — ha indubbiamente dato alla fantasia un impulso verso l'evasione, anzi verso il prodigioso. Di ciò fanno ancor oggi testimonianza le opere del passato. E se l'idea cristiana richiedeva un orientamento femmineo, in anime pure e deboli per natura la femminilità poteva risvegliare i suoi aspetti più meravigliosi: delicatezza di sentimento, docilità, abnegazione, vaghezza di ciò che è insignificante, mistero della maternità. Tutto questo deve venire riconosciuto. E c'era da aspettarselo, quando questa religione venne trasmessa a popoli nuovi di natura nobile. Ma per il resto bisogna osservare quanto segue.
Il Cristianesimo, che era espressione religiosa di una specie umana determinata, è diventato autorità religiosa. La conseguenza di ciò fu che le più diverse disposizioni dovettero bene o male accordarsi con esso e ne furono avvantaggiate o ostacolate. Si capisce da sé quanto furono grati coloro che erano malati e languenti. Ma anche quegli spiriti che avrebbero avuto per natura bisogno di simboli completamente diversi, dopo che il simbolo cristiano ebbe acquistato una volta per sempre l'autorità, onorarono in esso l'unica verità e gli fu-

rono debitori della loro elevazione. Anche questo è comprensibile. Il sentimento religioso propende alla fede nella tradizione. Purché abbia forza, è proprio della sua natura riconoscere, certo consapevolmente, quello che viene dato e accoglierne però inconsciamente solo quel tanto che è vivo per esso, ignorando invece il resto, anche se ha un'importanza fondamentale. Alla fine la vita perviene sempre in qualche modo al suo diritto. Le nature nobili non si lasciano turbare qualunque religione venga loro data; ma quando non abbiano disposizioni prometeiche la trasformano inavvertitamente a seconda della loro propria indole e venerano sotto ogni nome ciò che le rende felici. Che ogni professante, quando non sia proprio privo di indipendenza, abbia un Cristianesimo suo proprio, è cosa che non vale solo per il giorno d'oggi. Così si potrebbe giungere fino al punto di affermare che non importa molto a quale fede un popolo venga costretto, purché sia di indole religiosa. E la storia potrebbe confermare questa tesi in modo molteplice. Tuttavia sarebbe poco ragionevole giudicare in questo modo. Non è indifferente se la religione di un popolo offre ai suoi migliori i simboli più elevati della venerazione o se proprio essi debbono sottomettersi e hanno bisogno di una maschera per le forze più nobili della loro natura, onde poter essere ammessi nel regno consacrato. In questa condizione si è trovata appunto l'umanità cristiana. La sua religione era adatta ai deboli e agli infermi: a loro essa dava aiuto, la loro miseria e le loro scabrose valutazioni dovevano servire di esempio a tutti. Questo significava un gravissimo rischio per coloro che erano spiritualmente dotati, avevano aspirazioni ed erano sempre insoddisfatti: a meno di non possedere una forza d'animo imperturbabile si sarebbero ammalati essi stessi; e noi sappiamo quante furono le vittime. Bisogna rallegrarsi se, nonostante l'autorità della fede, i migliori riuscirono ad agire secondo la loro intima natura.

Con ciò siamo arrivati al punto decisivo. Nell'antichità il popolo era stato educato dalla nobile religione dei tempi omerici. È facile indovinare quanta approvazione, quanto incoraggiamento, quanto favore i migliori abbiano trovato nella loro religione per ciò che di meglio vi era in loro. Di quanti osta-

coli abbiano avuto a patire nel mondo cristiano ci insegna la storia. Ed essa lo insegna più che mai attraverso le molte rivolte in alleanza con la dannata potenza diabolica, rivolte che erano inaudite nell'antichità.
Le formulazioni ideali sotto la cui autorità andarono sviluppandosi le generazioni dell'antica e della nuova Europa erano diverse, anzi opposte una all'altra. Avevano per così dire Bibbie diverse. I paragrafi seguenti parlano solo dell'autorità e delle sue inevitabili conseguenze, non di ciò che uomini veri e compiuti hanno pensato, creato, operato e vissuto a dispetto di quell'autorità anche senza entrare in consapevole lotta contro di lei. Perciò si citano come testimoni solo coloro il cui spirito è diventato normativo o i cui principii possono servire come esempio. La prima di queste personalità è notoriamente l'apostolo Paolo. La persona di Cristo dovrà invece restare a bella posta nell'ombra. Qualunque giudizio si voglia infatti dare su di lei, non è da lei che prende le mosse la religione che sotto il nome di Cristianesimo ha dato un nuovo indirizzo allo spirito europeo.
Alle caratteristiche a cui si riferisce questa prefazione si sarebbero potute, come noterà il conoscitore, aggiungere ancora molte osservazioni, che avrebbero servito di arricchimento: e forse i lettori che non abbiano una sufficiente dimestichezza con la storia sentiranno la mancanza di alcune delucidazioni. Di contro a questo diciamo qui che abbiamo di proposito lasciato da parte tutto quello che non era adatto a illuminare di viva luce la differenza generale tra la concezione del mondo pagana e la cristiana. Poiché quello che importa è soltanto il significato di questa differenza.
Si chiederà infine anche a cosa serva glorificare l'antichità classica. Noi viviamo certamente ora in un mondo cristiano, l'antichità non può essere rinnovellata, il corso dell'evoluzione non si può percorrere all'indietro. In un'epoca come la nostra, che a compimento ideale della sua aspirazione a successi materiali riconosce solo esasperazioni della sensibilità, è purtroppo necessario difendere il diritto della conoscenza di se stessi. Che gli ideali che qui vengono contrapposti alla concezione cristiana del mondo abbiano appartenuto all'an-

tichità pagana è in fondo indifferente. Noi non vogliamo essere fanatici dell'antichità e riportare artificiosamente indietro ciò che è stato. Guardiamo al presente, ma dal punto di vista di ciò che è eternamente umano. Quelli che hanno preso forma nell'antichità pagana sono idee e ideali eterni dell'umanità, per cui noi combattiamo con tutte le nostre forze e con tutto il nostro cuore. Siamo orgogliosi come uomini che un giorno, sotto costellazioni favorevoli, essi siano stati realtà. Guardiamo negli occhi di quelle sublimi figure e sentiamo l'esortazione all'umana dignità che ci parla da quei nobili sguardi. Già una volta, più di cento anni fa, nel gran secolo della spiritualità, noi abbiamo ascoltata e accolta quest'esortazione. Dopo di allora l'abbiamo dimenticata nelle orgie del sentimento e nel culto dell'utilitarietà: la vecchia e funesta eredità della illiberalità malata non è forse mai stata tanto vigorosa quanto nella nostra epoca. Perciò è così urgentemente necessario porle davanti le immagini di un'umanità perduta, affinché riconosca che cosa è la libertà e senta il terrore di una tradizione al cui potere essa senza saperlo è completamente sottomessa, mentre gli avi l'avevano superata.

II

La religione dell'amore. Come commuove e seduce il suono di queste parole. E non deve la piú fredda critica struggersi al calore di questo amore? In realtà questa denominazione ha sempre aperto al Cristianesimo tutte le porte e ancor oggi i nemici della chiesa e dei dogmi, gli stessi negatori dell'eterna beatitudine, si chinano con profondo rispetto innanzi a questa parola redentrice. Davanti a questa parola si ferma la diffidenza dei dubbiosi; anche i demolitori che non hanno il minimo scrupolo l'ammettono, anzi la difendono. È il segno misterioso con cui da due millenni le generazioni e i partiti si intendono l'uno con l'altro al di sopra e al di là di tutte le discordie. Come può succedere questo? Li unisce in ciò una comune virtù o non piuttosto una comune debolezza? La questione è penosa, ma una volta deve essere posta. Non

sono esistite culture per cui questa parola non sarebbe stata affatto meravigliosa? Una disposizione naturale molle, dice Seneca, tende ad altri difetti che non quella energica, cioè alla compassione, all'amore, alla mancanza di fiducia in sé. Misericordia e amore considerati come difetti, davanti ai quali deve stare in guardia il carattere debole. E il Cristianesimo non solo li difende, ma ne fa principio fondamentale, lega ad essi la sua speranza e dove non ci sono trova solo infelicità e dannazione. Qui è il caso di essere cauti e attenti. Per quale disposizione d'animo, chiediamo, è ovvio elevare l'amore a principio fondamentale. Notiamo bene: l'amore e non la calma, l'imperturbabilità, la sicurezza di se stessi, la fermezza.
Vi sono individui fatti in modo tale, che l'amore di chi li incontra vola verso di loro al primo sguardo come una specie di necessità naturale. Vi sono pure individui — e la natura vuole che siano gli stessi — che accolgono chiunque con benevolenza, anzi con simpatia. Sono persone felici, cioè persone che, comunque possa essersi sviluppata la loro vita esteriore, sono internamente calmi, lontani dalle lotte, l'animo dei quali, come una solida rocca, guarda in basso dalla sua altezza, ma non sdegnosamente, bensì con serenità e tranquillità; individui, il cui sforzo è diretto a scopi chiari, che essi in un senso più elevato hanno già raggiunto, felici perché già segretamente lo conoscono. Tutte le nature di questo genere tendono alla benevolenza e tra di loro vi sono quelli che sono disposti alla tenerezza, per cui amare il genere umano è naturale. Ma da questo amore naturale è completamente lontana l'idea di fare dell'amore verso l'umanità un principio, di raccomandarlo agli altri con insistenza e di promettere montagne d'oro al mondo se questo amore diventasse la regola. Esso infatti quanto più naturale è l'impulso, tanto più raramente ha coscienza della sua particolarità; e, quand'anche ciò avvenga, la natura si oppone a che delle sue tendenze favorite si faccia un principio morale. Questo comporta a una condizione spirituale completamente diversa, alla condizione cioè di chi si trova in miseria e per cui amare il genere umano non è naturale. Di che cosa può infatti soffrire un individuo di questa specie per cercare aiuto proprio nell'amo-

re? Egli è palesemente legato ai suoi simili in un modo tutt'affatto particolare. Non appartiene a coloro che per natura stanno soli e vogliono e debbono riuscire senza gli altri, che, una volta che hanno trovato se stessi, vanno per la loro via con calma orgogliosa, e in caso diverso invece periscono solitari. La coscienza ch'egli ha della vita dipende sempre dai suoi rapporti con gli altri e, se li ama o li odia, è della più alta importanza per il proprio apprezzamento di se stesso. Nei caratteri risoluti non è così. Il forte ha buoni motivi per disprezzare gli uomini: egli può anche odiare. Ma ha coscienza del suo sentimento aristocratico: l'avversione è inseparabile dalla sua virtù, dalla sua forza. Sarà ancora dubbio che quello con cui abbiamo qui a che fare è il malato, colui che è inetto per natura, e della cui tormentosa debolezza l'odio fa parte come la peggiore delle malattie? Il suo cuore è adirato con tutto quello che sta contro di lui. E tutto ciò che è grande, vigoroso, sicuro sta contro di lui, per il fatto solo che esiste, come continuo rimprovero della sua impotenza e incertezza: individui, rapporti, tutto il corso del mondo. Questo stato di ira, a cui non manca mai eccitamento, quest'odio, che si accende sempre di nuovo e che non può scaricarsi in nessuna azione, avvelena l'anima e produce in coloro che hanno vitalità sufficiente per rispecchiarvisi la più raccapricciante consapevolezza, la coscienza di avere in sé l'inferno. E sono infatti essi che sospirano la consacrazione e la redenzione. Poiché dall'animo avvelenato escono pensieri esulcerati che lo fanno inorridire: lì è al suo posto il male, che trova nella pura negazione il suo maligno piacere; ci sono le fantasie che godono impotenti nella ribellione, lì è l'abisso infernale, che ha sputato fuori tutti i diavoli deformi, di cui paurosamente si diletta la religione dell'amore. Il Cristianesimo ha insegnato a guardare il mondo con questi occhi, gli occhi di uomini che hanno troppo perduto e sono infelici non per ingiustizie sociali ma in un senso infinitamente più profondo: il luminoso giorno della creazione è diventato cupo, l'ardita lotta delle potenze dell'universo, sulla terra e nell'uomo, è stata snaturata nella perfidia e nel riso schernitore di ripugnanti spiriti. Ma come i sogni febbrili degli esseri più

infelici sono diventati la concezione del mondo, così anche le loro illiberali valutazioni hanno dovuto schiudersi a tutti gli uomini come stella della salvezza. Quale rivelazione per il risentimento del martoriato: poteva anche amare, chiamare suoi fidi il prossimo, il destino, Iddio stesso! Dio, il destino, il prossimo — queste tre pericolose potenze, con le quali doveva così acerbamente tormentarsi. Allo spirito che non è libero si pone solo una scelta: odiare o amare freneticamente. Esso ha scelto l'amore.

III

Si dirà che una critica della religione cristiana che trova proprio nel comandamento dell'amore una prova della sua illiberalità, dà di quest'amore un giudizio che è almeno troppo severo. La parola amore ha molti significati. Al suo posto noi ne metteremo un'altra, una parola che indica solo i sentimenti benevoli, cioè « Bontà ». Questa parola ha il vantaggio di illuminare con chiarezza un punto che nell'amore resta troppo volentieri in un'inquietante oscurità. L'amore può tradire debolezza e mancanza di fermezza d'animo; ma non si può essere buoni per debolezza. E allora? Oserebbe qualcuno chiamare benigni i sentimenti cristiani? Il linguaggio dei celebri martiri maestri e propugnatori della chiesa cristiana, è indubbiamente il meno benigno che mai sia stato usato dai rappresentanti di una grande causa. Ribolle di odio palese o nascosto contro tutto ciò che non lusinga la bramosia di salvezza dell'anima. Tra quest'odio e quell'amore non c'è davvero nessuna intima parentela?
L'amore cristiano si qualifica nel modo più chiaro mediante il suo odio contro la natura nel senso più ampio. Il Cristiano obietta, è vero, che è una calunnia che egli la odii; anzi egli venera e ama nella natura la creazione e il regno di Dio. E in realtà ci si lascia convincere da lui; come se l'omaggio al Signore del mondo dovesse necessariamente essere in contraddizione con l'odio contro la natura stessa che la fede sottopone a lui. Si potrebbe piuttosto trovare nella fede in Dio dei

Cristiani una delle prove più forti per l'odio della natura. Il Cristiano odia nella natura appunto ciò per cui essa è natura: quella misteriosa attività, che, ora progredendo in modo poco appariscente, ora con uno sbocco violento, produce pur sempre le cose più significative e prende tuttavia una strada che è molto lontana dall'intelligenza e dalla coscienza umana. Innanzi a questa natura la semplice religiosità del Paganesimo ha sentito una venerazione più profonda che non davanti alle persone degli Dei simili agli uomini. Presso i Cristiani è il contrario. La loro pretesa umiltà non tollera niente accanto all'intelligenza umana, che ha il potere di rispecchiarsi con orgoglio in quella sua grande immagine che è sul trono dell'universo. Ogni avvenimento, dunque, che non possa essere soltanto una forma di azione arbitraria dell'uomo o della divinità viene stigmatizzato come opera del male e della disobbedienza. L'odio della natura è sempre un sintomo degli spasimi dell'umana presunzione, e questa presunzione è qui in uno stato di ardore febbrile. Una sola parola di Agostino illumina i sentimenti cristiani di fronte alla natura con la maggiore acutezza desiderabile. Il peccato originale secondo la sua opinione ha mutato anche la natura corporea dell'uomo e attraverso l'immagine ideale della vita paradisiaca, che sarebbe destinata all'uomo purtroppo così disobbediente, noi impariamo come essa avrebbe dovuto essere costituita secondo il desiderio del Cristiano e cosa egli in essa aborrisca. Anche in paradiso egli avrebbe indubbiamente generato figlioli e abbracciato a questo fine la sua compagna. Ma il corpo sarebbe stato ubbidiente alla volontà utilitaria come oggi ancora lo sono le mani quando si crede bene lavorare o i piedi quando si crede bene camminare; nessun sentimento di piacere lo avrebbe reso indisciplinato o testardo, né gli avrebbe tolto la capacità di servire come strumento sicuro agli scopi ben considerati dell'intelletto. Chi non scorge in questa confessione dell'anima cristiana le tracce dei sussulti di un'impotente ambizione, che apprezza solo l'obbedienza — è indifferente se al suo Dio o agli uomini — e maledice come perversa la natura da cui non può ottenerla? L'esempio ha un effetto quasi comico ed è tuttavia un simbolo del rapporto

cristiano verso la natura.
Dove la natura, come tale, viene odiata non può esservi vero amore per gli uomini in quanto uomini. Ciò che porta quel nome è fanatismo per un'immagine agognata, che la miseria dell'anima si è artificiosamente creata. E un'anima misera ha bisogno della coscienza di amare. Di cosa non ha bisogno per poter credere alla redenzione? La disperata necessità spiega perché le riesca così difficile, nonostante tutte le promesse, persistere negli atteggiamenti dell'amore. E sempre di nuovo prorompe l'odio, la furia contro tutto ciò che potrebbe porre un interrogativo dietro la sua certezza. Particolarmente perfido è quest'odio quando si rivolge contro il pensiero. Gli scritti degli uomini, intorno al capo dei quali splende l'aureola della santità, sono tanto pieni dei suoi abominevoli sfoghi contro ogni libero pensiero, che è impossibile non osservare come fosse per loro sommamente necessario tenere in piedi una menzogna. Ma come ogni odio, quando è messo alle strette, può esprimersi con cinica sincerità, così anche quest'odio della conoscenza ha certe volte addirittura rivelata la sua miseria. Un imprudente era dell'opinione che col dogma della vita e delle sofferenze del figliolo di Dio incarnato, il divino diventasse volgare, il sublime venisse avvilito e deformato. « Certo! », esclama Tertulliano, « ma tutto quello che è indegno di Dio mi serve! ». Sì, ciò che non serviva affatto al Cristiano era una saggezza universale, che richiedeva fermezza e altezza di pensiero e uno spirito chiaro. A lei dunque con compiaciuta malignità si ribatte con la parola dell'apostolo, secondo cui Dio, per umiliare i saggi, ha prescelto quello che è stolido per il mondo. E Tertulliano, completamente inebriato dalla mistica dell'assurdo, grida a tutto il mondo che l'incarnazione, la crocifissione, la morte del Dio verace e altre cose ancora che si possono giudicare impensabili meritano fede appunto perché sono così assurde.

IV

« Odiarsi e disdegnarsi è una malattia particolare che non

si trova in nessun'altra creatura » (Montaigne).
Come l'amore cristiano, così anche l'umiltà cristiana ha nel suo fondo qualche cosa che non è affatto sacro e che si tradisce con la preoccupazione di nasconderlo. La vera umiltà nasce dal profondo rispetto alle leggi dell'esistenza e con il garbo e il buon gusto di chi ha discernimento, tiene a freno gli eccessi delle pretese umane. Questa era l'umiltà del Paganesimo classico. I poeti greci ci hanno lasciato le più venerande testimonianze dei suoi devoti sentimenti. Si accorda benissimo con l'orgoglio; anzi è la prova più bella della sua pura grandezza. In tutto diversa è l'umiltà cristiana. I suoi hanno involontariamente confessato che essa deriva dalle più smodate pretese e non ha venerazione per niente al mondo che non sia il proprio soddisfacimento. A questi umili manca anche il rispetto verso se stessi, che è collegato in maniera inscindibile col rispetto per tutto ciò che esiste. L'umiltà cristiana è un consapevole avvilimento di se stessi col segreto pensiero di soddisfare ogni estrema ambizione, proprio per mezzo di questo avvilimento. Già da molto tempo sappiamo da Spinoza che « l'autoavvilimento è il contrario della superbia, ma che colui che avvilisce se stesso è il più vicino che ci sia al superbo ». E Nietzsche ha corretto la nota massima con spirito amaro: « Chi si avvilisce vuole essere innalzato ». Questo è senza dubbio il significato dell'umiltà cristiana. Non si spiega innanzi alla maestà dell'esistenza, ma innanzi a un Signore che per farle piacere rovescia la realtà, davanti a un Dio che secondo la sua fede deve essere infinito e onnipotente, ma in tutta la sua immensità non può prendere interesse che all'uomo e alla sua sorte. Pascal ha rilevato una volta con meravigliosa semplicità come l'uomo arrivi a sentirsi « miserabile verme ». Egli riconosce cioè la transitorietà di tutte le gioie terrene che finiscono per lo meno con la morte. Ma poiché ha bisogno di una felicità infinita per la sua anima immortale, così si volge a Dio e avvilisce se stesso con tutte le forze della fantasia, sino al più profondo abisso del nulla, affinché Dio appaia tanto più immenso, e alla fine poi veda con rapimento la maestà infinita benignamente manifestarsi a un vermicello tanto spregevole. Altrettanto chia-

ramente si sono per l'appunto espressi infinite volte i seguaci dell'antica chiesa. Essi volevano tutti conquistare il « regno » con la loro umiltà e si invaghirono di quella che è la più irriverente di tutte le idee dacché mondo è mondo, perché questa prometteva al povero omuncolo in compenso del suo autoavvilimento che un giorno sarebbe assurto a infinita grandezza. E Agostino infatti dice: « Quando otterremo il regno che ci è stato promesso e regneremo senza termine col nostro principe, il Signore dell'eternità ».

V

Oggi si ammette quasi come naturale che il Cristianesimo sia la perla di tutte le religioni, naturale anche da parte di coloro che nel cuore proprio non sono più cristiani. Questo giudizio dovrà ben venire meno, quando si consideri fino a che punto la conoscenza della natura umana sia stata indebolita per effetto del Cristianesimo. Il monumento dell'antico Paganesimo rimane ancora nella sua sublime eternità. Ma noi siamo diventati troppo piccoli per vederlo ancora e arrossire davanti a lui. Il Cristianesimo cominciò col diffidare di tutto ciò che era compiuto, pieno di vita e di ingegno. L'anima del misero, del contrito doveva essere la più prossima all'esperienza di Dio, il suo orientamento il più adatto per conoscere il sublime. Che cosa era dunque accaduto all'uomo perché una tale falsità potesse ottenere consenso e rimanere incontrastata per secoli? L'esperienza di Dio dalla prospettiva dell'obiezione e dall'accusa di se stessi. Il greco Aristotele chiamava divina la ragione e nel considerare la molteplicità degli oggetti in cui le diverse nature umane provano piacere poté pronunziare la massima che tutto ciò che è reale ha per natura qualche cosa di divino. Così gli antichi Pagani cercavano di scoprire il divino dalle sommità dell'esistenza. Il riconoscerlo diventava un'estasi di forza, di comprensione, di intelligenza, di delizia. Tutto questo fu chiamato dai Cristiani orgoglio e alterigia. Si capisce. Per loro la potenza, la sostanzialità era scomparsa. Ci si faceva il segno della croce inorriditi di fronte all'audacia

di portare la testa alta, di fronte al piacere di salire sulla vetta. Sì, bisogna buttarsi giù, si dicevano lamentevolmente uno con l'altro. Col terrore degli incapaci indovinarono ben presto i pericoli che minacciano chi è sicuro di sé: il pericolo della presunzione che può far sdrucciolare dalla via nell'abisso spalancato del nulla chi sia accecato; il pericolo della vanità che corteggia se stessa; i pericoli del piacere, della stanchezza. Tutto questo era facile da indovinare per coloro che non conoscevano lo splendido coraggio della vita e quel genio che accompagna la propria forza. Ed essi raccomandarono al forte la loro pusillanimità come vera sicurezza. Doveva imparare a sentirsi piccolo, misero, nullo: nella mancanza di fiducia in se stesso, nel deliberato autoavvilimento avrebbe trovato la vera rivelazione dell'infinito, che aveva cercato per una falsa strada. « Abbassatevi per salire in alto! » proclama Agostino, e « Mortificazione vi è necessaria; questo è quello a cui le vostre orgogliose spalle non vogliono assolutamente adattarsi ». Con un'anima che avesse queste disposizioni si sentivano pienamente sicuri. Essa doveva essere capace di riconoscere l'intera verità, doveva essere l'organo più immacolato per intendere la divinità. È stata la loro fortuna che l'intelletto virile del Paganesimo fosse già spento da molto tempo. Altrimenti quei magnanimi, a cui il Cristiano rimproverava il loro orgoglio, avrebbero riso, e non soltanto della presunzione che per il debole e povero di spirito fosse più breve la via verso Iddio. Avrebbero anche saputo che stato d'animo rischioso sia l'autoavvilimento, lo avrebbero dichiarato il più pericoloso di tutti, perché minaccia di falsare in modo più disastroso di qualsiasi altro la verità umana e divina. Un generale scompiglio delle anime ad opera di fanatici predicatori di terrore — « Fate penitenza, perché il regno dei cieli si è avvicinato » — era necessario per rendere gli uomini, sotto il pretesto di uno stato di fatale colpevolezza, incapaci di critica verso se stessi, proprio in quei punti in cui l'autocritica sarebbe stata più necessaria. Quanto è innocente infatti la più folle alterigia dei Pagani in confronto di una contrizione che si compiace di qualifiche come « misero verme » e « povero lombrico peccatore »! In questi eccessi dell'autoavvilimento si

palesano non solo l'impotenza, per cui l'ignominia è diventata voluttà, ma anche le scabrose emozioni d'ogni genere che l'accompagnano. Un egoismo rovente e una brama di potere, che si oltraggia e si dilania da se stessa, perché non è in grado di soddisfare alle smodate rivendicazioni a cui crede di avere diritto. Un'astuzia servile che si avvilisce fino alla polvere, affinché almeno la misericordia la elevi al trono, per salire al quale le manca purtroppo tutto, finanche l'esigenza dell'amor proprio. Che questo sia lo stato d'animo dell'autoavvilimento cristiano è testimoniato dalle sue più sacre autorità. Esso non trae le virili conseguenze dell'umiltà pagana; non conosce la felicità nobile e modesta di amare senza desiderio lo splendore della divinità. Vuole anzi tutto essere amata: « Così Dio ha amato il mondo ... ». Ma, notiamo bene, solo l'essere umano! Lui, come uomo, senza alcuna differenza di valore, purché voglia obbedirgli. Ora doveva essere sufficiente essere uomo per mettere in movimento tutte le leve dell'infinito. Può darsi che gli uomini capaci del Paganesimo si siano alle volte insuperbiti. Qualsiasi animo benevolo perdonerà loro. Ma l'umanità non si è mai compromessa come con la presunzione dell'uomo di essere nella sua più nuda miseria l'essenza della specie, presunzione che si manifesta nell'articolo di fede secondo cui il povero e il debole sono i più stretti familiari del Signore. In grazia sua sono stati falsati gli impulsi della sublimità e si è creata di Dio la più umana delle immagini. Come i suoi adoratori Egli desidera solo sottomissione e cieca fede da coloro che vogliono essere i suoi beniamini. Quanto più essi si avviliscono tanto più in alto sale la sua grandezza, che l'uomo, secondo la memorabile parola di Pascal, impara a conoscere a misura che si fa artificiosamente piccino. E la società cristiana è davvero arrivata a una meravigliosa virtuosità per ciò che riguarda questa autodenigrazione. Le masse degli storpi seguirono con entusiasmo questa scuola raffinata, che dava speranza di così dolci gioie a chi riuscisse nell'autodetrazione; mentre coloro che erano sani e ben fatti, con cui il gioco non poteva riuscire così facilmente, venivano costretti dalla pubblica devozione o a mentire o a recitare la parte degli impenitenti e dei malvagi.

La storia non ci dice quante nature leali, nella fatica della lotta contro un mondo, dovettero recitare a se stesse questa parte. Sentiamo solo parlare degli incerti, che divennero gravemente malati, fino a che la loro natura non si aiutò e, con una salutare eruzione, sotterrò tutto quello che poteva diventare pericoloso per loro.

VI

Se si vogliono afferrare i più nascosti sentimenti dell'uomo bisogna seguirne le tracce nella sua idea di Dio. Entro quest'idea egli intesse i segreti che non confessa neppure al suo cuore e se ne stupisce con gioia quando essi gli si fanno innanzi nello splendore e nella grandiosità della tessitura, senza ricordarsi affatto dell'oscuro luogo dell'anima dove erano tanto profondamente nascosti, che non c'era da temere neppure di arrossire. L'immagine che di Dio si è fatta il Cristianesimo è particolarmente ricca di confessioni allegoriche di questo genere. Chi sappia ritradurle troverà che negli attributi divini da lui adorati il Cristiano fa una figura anche peggiore che nel registro dei peccati della sua autoaccusa. Il suo animo dai sentimenti femminili, che aveva bisogno di un'autorità personale e poteva valersi solo di un Dio che fosse simile all'uomo, aveva anche un altro desiderio: il Dio ch'egli amava con tanto abbandono doveva essere il Dio sommo di tutto l'universo; no, di più: la causa prima della realtà in tutta sua immensità. Così ebbe origine la più fantastica di tutte le idee di Dio. Non si può fare a meno di sorridere quando si legge in S. Agostino come Dio, a modo suo, certamente pensa, ma senza che in lui si svolga il processo che si chiama razionalmente « pensare », perché altrimenti Egli sarebbe soggetto al processo del tempo, il che male si accorderebbe con la sua infinità. Agostino era certo una mente acuta. Ma da vero Cristiano aveva imparato a fare della logica l'ancella del desiderio. Quel Dio smisurato, che l'ingenuo egoismo dei Giudei si era creato, era stato sollevato dall'egoismo nascosto e sofferente dello spirito cristiano fino all'altezza più

vertiginosa. È proprio dell'impotenza e del suo risentimento immaginarsi una forza illimitata. Perciò dunque il suo Dio deve possedere tutta la potenza concepibile, no, anzi di più, anche quella che non si può concepire. Natura e universo, contro la cui dura realtà l'inetto urta continuamente, debbono lasciarsi ridurre a un atto di arbitrio di questo Dio, che un giorno li ha creati dal nulla; e qui si concede facilmente che anche l'anima umana cade nell'ambito di questa creazione, se pure il suo destino è e rimane la cosa più importante nel piano dell'universo. Così il piccolo uomo si vendica di tutto ciò che esiste e di cui non può venire a capo. Ancora manca però la cosa più enorme di tutte: deve venire un giorno in cui tutti gli esseri, anche quelli che sono ancora riluttanti, riconosceranno la potenza esclusiva di questo Dio, quando egli, come sogna Pascal, apparirà con colpi di fulmine così terribili e con un tale sconvolgimento della natura, che i morti resuscitati e i più ciechi degli uomini lo vedranno. Che prospettiva! Questo cielo e questa terra non solo sono stati arbitrariamente creati dal nulla: si dilegueranno di nuovo e resteranno soltanto il Signore infinito col suo beniamino, l'uomo e alcune creature simili a lui, benché più meschine. È significativo che, nonostante l'annuncio di un nuovo cielo e di una nuova terra, di quello che accadrà si possa dire ben poco dopo che l'anima gelosa sarà finalmente, per così dire, a quattr'occhi col suo ideale di potenza.

Ma l'ideale della debolezza non sarebbe completo se non avesse anche un altro aspetto. Come i bambini si sentono malsicuri per le loro stesse millanterie, così succede al Cristiano con la gigantesca figura del Dio ch'egli ha immaginato. Non può sopportarla nella realtà. Per avvicinarsi alla grandezza dovrebbe essere egli stesso grande e fiero. A questa sola idea la sua autocoscienza malata si spaventa. Per questa ragione egli giocherà volentieri con la bramata immagine della sua futura grandezza al di là di ogni tempo. Per il momento però sta bene solo quando può accostarsi a un Dio che si spoglia di se stesso e prende la figura del servo. « Gesù Cristo », dice Pascal, « è un Dio a cui ci si avvicina senza orgoglio e innanzi a cui ci si umilia senza disperazione ». Solo bi-

sogna sapere che egli ha dietro di sé tutta l'onnipotenza e non si deve magari credere che siano due diversi Iddii quelli che il Cristiano adora. Niente lo rivolta come questa ipotesi. E con giusta ragione. L'impotenza malata non vuole sapere che i suoi due ideali si contraddicono. Ambedue le sono ugualmente indispensabili. E ambedue sono una stessa cosa, come pure essa stessa è una sola.

VII

Gli antichi Dei popolari erano tanto umani, quanto semplici i loro adoratori. Tutto questo finì nell'epoca del risveglio del pensiero. La generazione dei grandi spiriti poté pensare alla divinità solo in modo grandioso e ne delineò i contorni secondo la più sublime delle rappresentazioni. Quando il Cristianesimo vi introdusse di nuovo tratti umani ciò non poté più accadere con ingenuità. Pertanto è più traditore il suo grande successo, e per esso può valere ciò che Chamfort ha detto del teatro: « Procura un gran piacere al nostro amor proprio vedere sulla scena le nostre debolezze congiunte a grandi qualità » e « Personaggi nei quali scorgiamo le nostre debolezze hanno sui nostri cuori maggior potere e ci sono più vicini degli altri ».

VIII

Il Pagano sperimentava la dignità nel sublime sentimento dell'esistenza. Imparò a trovarla in mille modi, anche nella profondità del silenzio. Il Cristianesimo invece cerca il suo Dio nell'aborrire se stesso. Cosa lo differenzia dunque dai suoi predecessori? La santificazione di uno stato d'animo i cui pericoli vengono riconosciuti da qualsiasi istinto non depravato e contro le cui seduzioni egli si tiene pronto con la sua maggior fermezza. Mai ci si è fatto così pericolosamente gioco della verità. Il terrore ha preso il posto dell'intelligenza. Ha traviato gli animi mediante la più perfida di tutte le falsifica-

zioni, affermando che l'energia e l'orgoglio sono la fonte di ogni egoismo. L'odio contro se stessi doveva essere la migliore difesa contro l'egoismo. I buoni genii del pensiero retto erano davvero fuggiti. Lo stato d'animo più ambizioso e più precario fu spacciato dal Cristianesimo come il più onesto e disinteressato e appunto per questo come il più accessibile al divino. Il Cristianesimo ha creduto così di svergognare l'ardore dei mistici pagani, che purificavano il loro intimo per ricevere la divinità mediante l'assoluta placidità, sino a far tacere anche la coscienza personale. Doveva importare non quanto *poco* l'uomo sentisse se stesso, ma quanto *piccolo* egli si sentisse: a chi avviliva se stesso Dio sarebbe apparso nel suo maggior splendore. Simili misteri promettono indubbiamente al debole una certa soddisfazione e una certa pace. Ma cosa lo portano a contemplare? La risposta è già data. Egli sente tanto più fortemente il suo Dio quanto più vivacemente sente se stesso. Dio è presente quando il Cristiano si concentra con fanatismo nel suo piccolo Io e nel suo inestimabile valore.

IX

Non per nulla il mondo europeo ha iniziato una nuova era dal principio del Cristianesimo. È vero infatti che il Cristianesimo ha creato un nuovo uomo e un nuovo Dio, ma ciò non torna ad onore né di Dio, né dell'uomo. Mediante l'ideale dell'avvilimento e dell'odio di se stesso ha limitato il concetto dell'umano alle qualità più languide, più servili, più gelose e più vane — cioè a un Io piccino — e ne ha eliminato le più ardite, le più indipendenti, le più piene di vita, le più sovrane come se non gli appartenessero per diritto, ma in certo qual modo accidentalmente, per effetto di grazia o di presunzione. Stanca della nobile lotta sostenuta dall'Io superiore l'anima malata si è ritirata nel più piccolo Io e si è attribuita a suo vanto l'aver superato la sua ristretta sfera sia pure con desideri nostalgici e invocazioni di misericordia. Ma la pace completa la trovò solo nella decisione di adorare co-

me Dio quell'Io superiore che aveva perduto. Così la pretenziosa debolezza trovò il suo riscatto sulla via della religione e si meritò la corona. Dispensata da ogni virile decisione prese invece ordini da un Signore, la cui amicizia le fu troppo grave, e sostituì orgoglio e coraggio con un tenero abbandono, per lasciarsi ardentemente amare da colui che non poteva stimarla. Una doppia tragedia. Quanto profondamente si è infatti abbassato l'Io superiore per effetto di questa sua elevazione a divinità.

X

L'autodistruzione e la dissoluzione dell'individuo, che caratterizzano l'epoca cristiana, erano conseguenza di una grave malattia morale. L'individuo sano sente in se stesso e come sua propria la forza di vivere e di agire. Quando Goethe, in una declamazione cappucinesca del profeta di Zurigo, lesse le « parole insensate »: « tutto ciò che ha vita vive per effetto di qualche cosa che è fuori di lui », egli si chiese, scuotendo la testa, come uno potesse scrivere cose simili senza che il suo genio lo tirasse per la manica del vestito. I Cristiani non avevano più al fianco questo genio. Privato da una maligna fatalità della parte migliore dell'anima il loro spirito era diventato così malato e malsicuro che essi potevano sentire la forza solo come grazia o come aiuto altrui. « Come la forza di vivere », dice Agostino, « non sta nella carne ma al di sopra della carne, così anche ciò che insegna agli uomini a vivere felici non sta in loro stessi, ma al di sopra di loro ». E così Pascal esalta il Cristianesimo perché è l'unica religione che domandi a Dio di amarlo. « Consolatevi », esclama un'altra volta, « non dovete aspettarvi la salvezza da voi stessi: ma al contrario, dovete aspettarla senza attendervi niente da voi ». Seguendo in tutto e per tutto lo spirito cristiano, egli chiama peccato il fatto che il Pagano virilmente ricorra a se stesso. E tuttavia ancora pochi decenni prima della nascita di Cristo la filosofia pagana poteva dire che era « opinione unanime che la fortuna si doveva sollecitare dalla

divinità, ma dalla saggezza si era debitori a se medesimi ». Il probo Orazio esclude espressamente dalla sua preghiera alla divinità la supplica per la tranquillità e la fermezza dell'animo: di quello infatti voleva prendersi cura lui stesso. Anche Seneca, che, come stoico, onora nello spirito razionale dell'uomo un riflesso, anzi una parte della divinità, dice che è stoltezza cercare di ottenere dal cielo i sentimenti retti, poiché si possono invece conseguire con la propria forza. E accanto a questa virile sicurezza dell'occidente compare la negazione della vita di Budda, che, nella più sconfitta delle delusioni, ha però conservato la nobiltà d'animo: « Solo e per forza propria l'uomo va verso la via della redenzione ». Si ascolti ora Agostino esclamare: « La nostra forza è, solo quando tu sei la forza; se è nostra diventa invece debolezza ». La mancanza di fermezza e di carattere è diventata un ideale e ci si è invaghiti di sentimenti vili. Che indegna figura fa la disputa dogmatica dei Cristiani sull'indispensabilità della grazia divina di fronte alla virile energia dei Pagani! Non è possibile non arrossire leggendo Agostino subito dopo uno stoico qualsiasi. L'anima cristiana si sentì tranquilla solo quando non ebbe più nulla da attribuire a se stessa e poté accogliere anche la condanna di se medesima come un libero dono del suo Dio.

Questa è la storia di una malattia morale e della sua miserevole guarigione. E a questo punto ci si potrebbe dar pace, si potrebbe anzi ammirare la natura umana che trova un rimedio anche per la miseria più disperata. Ma la massa degli inetti procedette con arroganza. La loro languente meschinità doveva essere considerata come stato d'animo normale. Si poté affermare che l'anima era per natura fatta al modo cristiano e con un appello alla mancanza di sicurezza e alla timidità dei cuori si diffuse propagandisticamente la dottrina della rassegnazione. Se si esamina con cura questa virtù della rassegnazione si scopre alla sua base qualche cosa di sommamente scabroso, cioè uno struggimento febbrile. Il Cristiano non può aspettare la decisione di una lotta onorevole. Ha imparato a sentirsi tanto malato, che è necessario soccorrerlo istantaneamente: sia pure con una sanità cieca e zoppicante. Così, par-

lando dal punto di vista religioso, egli è arrivato troppo presto a Dio: si dà per spacciato e fa comparire l'Estremo come medico e infermiere.

XI

Per quante belle cose siano state dette della fede, non ci si può però illudere sul fatto che la debolezza umana doveva alla fine avere qualche cosa su cui in certo qual modo potesse abbandonarsi in blocco. La bancarotta morale era manifesta. Tutti gli impulsi vigorosi dell'animo e dello spirito dovevano ritirarsi di fronte agli impulsi della pusillanimità e della mancanza d'indipendenza, che bramavano solo la tranquillità. Profondamente sfiduciata verso la sua propria nobiltà, l'anima gettò lungi da sé la parte libera e direttiva della sua essenza e volle ritrovarla solo in Dio. Cessò di essere intraprendente, creativa, ferma, in una parola di essere virile. Diventò arrendevole e femminea. Questa trasformazione è l'avvenimento più significativo della storia europea.

XII

« Io so che la morte mi sgombera la via verso i miei Dei, coi quali ho già vissuto sulla terra e che hanno visto il mio spirito presso di loro e mi hanno mandato il loro. Ma non è questo il motivo per cui vado coraggiosamente verso la morte. Me ne andrei con la stessa forza d'animo se di qua si partisse verso l'annientamento » (Seneca). Tanta grandezza aveva in sé la natura della religiosità pagana ancora ai tempi degli apostoli. Si confronti con questo l'atteggiamento dei Cristiani di fronte alla divinità e agli ultimi misteri e si resterà spaventati dalla mancanza di dignità di cui l'uomo è diventato capace. Lì la divinità è un nobile amico e un compagno sublime, qui un signore che si chiama sì padre, al quale però non si parla in atteggiamento eretto, ma curvi, come servi che hanno meritato il randello. « Tu mi hai colpito col ba-

stone della tua disciplina », gli dice Agostino. Lì la fede orgogliosa nella divinità e nella beatitudine che sono proprie della vera vita; qui un gemito piagnucoloso per ottenere la grazia della vita eterna, che fa dell'antica letteratura cristiana un documento di ignominia. Ci si domanda sorpresi che cosa può avere portato gli uomini a un atteggiamento di tanta bassezza. Forse nuove cognizioni? La conoscenza non toglie mai la dignità. Qui si manifesta l'istinto di nature prive di nobiltà che vogliono salire umiliandosi e eccitando la compassione. E tale istinto è proprio la fonte di tutte le nuove esperienze, così che nulla per lui sia più accessibile di un signore che ha bisogno dei più prodigiosi preparativi solo per perdonare; il quale non che non tolleri o almeno distrugga quegli oppositori che non può attirare a sé, ma li tiene eternamente in vita con nessun altro scopo che di far loro patire eterne torture. L'istinto giudaico-cristiano irrompe come un'oscura fatalità nel mondo sereno del Paganesimo, che aveva da tempo elevato l'idea di Dio in sfere più pure. Se si vuole qualche cosa nel campo cristiano che faccia riscontro a quella professione di fede pagana, si ascolti con quali parole Agostino risponde ai filosofi a proposito della disputa sul sommo bene: « Se qualcuno ci domanda cosa pensiamo del sommo bene, rispondiamo: la vita eterna è il sommo bene; per ottenerlo dobbiamo condurre qui una vita giusta ». Il carattere giudaico-cristiano non si scopre ovunque in maniera evidente. Ha un'abilità non comune nel dare l'illusione della più pura spiritualità per mezzo di veli splendenti. Ma lo sguardo che sia stato una volta affinato urterà sempre in un'estrema, sospetta mancanza di libertà. E di questo il medesimo Agostino ci offre un simbolo, che nello stesso tempo rende, senza volerlo, onore alla libera grandezza del modo di sentire pagano. Confronta cioè l'adorazione dell'uomo Cristo con la divinizzazione di un eroe pagano e conclude: « I Romani credevano alla sua divinità perché lo amavano; il popolo della redenzione amava il suo Cristo perché credeva che fosse un Dio ».

XIII

Con la fortuna del Cristianesimo è stato rovesciato un avversario assai più nobile che non il politeismo, i piaceri terreni e altre cose che si sogliono nominare. È stato il tramonto dell'*aristocrazia dei sentimenti spirituali.* Per quanto l'antichità sia stata nel campo politico accessibile al principio democratico, non ha mai dato diritto di voto al gusto e ai bisogni della folla nel regno della conoscenza. Il Cristianesimo è ricorso appunto alla folla. In avvenire il tono non doveva essere dato dalla forza e dalla finezza di spiriti nobili, ma dall'inerzia spirituale e dall'animo gracile del plebeo. Ed essi, i molti, la cui innata mancanza di fermezza desiderava dottrine e obblighi più semplici, corsero avanti, essi che sentivano dire così volentieri che la stessa norma doveva valere per tutti e che l'inflessibilità dei filosofi non era altro che presunzione e cattiva volontà. Era dichiarata la guerra dei servi contro la libertà e l'orgoglio del pensiero. Agostino non poteva concepire come in Atene e altrove si potessero tollerare pubblicamente una accanto all'altra tante scuole filosofiche. Egli benedice il popolo giudaico in grazia della sua precisa rivelazione divina. Lo riempie di grande soddisfazione il fatto che anche la traduzione greca del testo biblico ebraico sia dettata alla lettera e, dove le due redazioni si allontanano una dall'altra, venera in quella greca una nuova rivelazione dello spirito santo, ugualmente obbligatoria. L'uomo, secondo lui, è troppo debole per trovare da solo la verità; perciò ha bisogno dell'autorità delle Sacre Scritture. « Noi sottoponiamo ad esse la nostra intelligenza e qualunque cosa possano riferire i dotti pagani nei loro libri non lo reputiamo vero, se non si accorda coi nostri ». Ci si accorge a che punto siamo quando ora, e ora per la prima volta, la folla dei seguaci viene adoperata contro chi la pensa diversamente. Agostino vede appunto nella folla una prova peculiare della verità della dottrina e dichiara arditamente a chi mette in dubbio i miracoli cristiani che di lui stesso c'è da stupirsi, se non crede in quello in cui tutto il mondo crede.

Così il trionfo del Cristianesimo è l'avvenimento più doloroso

di tutta la storia del pensiero europeo. Ma ancora più spaventevole fu la profanazione dell'anima. In luogo del nobile spettacolo degli occhi d'aquila vicini al sole venne elevata a ideale l'esperienza di Dio di nature angosciate e incatenate, La predica di Gesù di Nazaret, che dal terrore degli schiavi voleva condurre alla fiducia, aveva appunto per la prima volta richiamata l'attenzione del terrore su se stesso. Niente produce sulle masse un effetto più contagioso. E così anche la loro esperienza di Dio si presentò dovunque con la nota prontezza. A conciare a dovere i testardi provvide però una specie di tortura morale, quale il mondo non aveva mai vista. Fu questa la scuola attraverso cui dovettero andare l'animo e lo spirito, per non scandalizzarsi più del nome di padre dato al divino signore, sebbene egli giudicasse che i suoi figli erano malvagi per natura e in primo luogo richiedesse da loro una confessione di assoluta indegnità. La disciplina operò in modo così eccellente, che si trovò naturalissimo considerare gli antichi Dei come diavoli, quegli Dei onorati, che erano pure stati chiamati col nome di padri, ma da figli liberi, orgoglio e speranza dell'amore del padre.
Alla natura servile riuscì tuttavia un miracolo. Era troppo poco libera per conoscere il suo vero stato. Perciò ha potuto sublimarlo ed elevarlo interamente a passione fino alla completata femminilità.

XIV

Che cosa ha ottenuto il Cristiano col suo autoavvilimento? Non era un piccolo successo quello ch'egli aspettava quando rinunciava a ogni libera e forte emozione, poneva in Dio il suo Io superiore e teneva per sé, per l'uomo, solo la natura gracile, affetta dagli istinti più bassi. Con questa generale rinuncia, con l'inversione fondamentale del suo atteggiamento in senso arrendevole, femmineo e appassionato, egli credeva di elevare al di sopra di se stesso la misera essenza del suo Io piccino e di poter così giungere a una meravigliosa santificazione. Ha avuto ragione? Noi non vogliamo analizzare sta-

ti d'animo beatificanti, né estasi prodigiose. Ma sull'unica questione importante, se cioè ai principii cristiani sia riuscito veramente di elevare l'Io meschino al di sopra di se stesso, la risposta può essere solo che è stata un'illusione. La forma cristiana di rinunzia è la peggiore per ottenere questo scopo, perché va a finire in un inganno di se stessi.
Vi è forse qualche cosa di più paradossale del fatto che la personalità umana si attribuisca per la prima volta proprio nella religione del disinteresse un'importanza assoluta? Ma questo disinteresse non sarebbe quello che è, cioè un'attitudine del sentimento dell'anima malata, se non si compensasse abbondantemente per la sua rinuncia volontaria. Ha abbandonato la parte nobile della natura umana: ora pretende una nobiltà completamente nuova per la parte vile che sola ha tenuto per sé. Sotto il motto del disinteresse fa il suo ingresso un nuovo egoismo, assai più problematico. Il piccolo Io servile chiede per la prima volta un riconoscimento. La dottrina cristiana della purezza e della volontaria negazione di sé, acconsente alla sua vanità: esso diventa interessante a se medesimo. La soddisfazione di cui si è dapprima privato in modo brutale la trova ora in modo sublime nella presunzione della sua propria dignità. Questa in realtà si può ben chiamare una creazione del Cristianesimo: a lui ne è debitrice la considerazione di se medesimo, che gioca continuamente a rimpiattino con se stessa e va dietro alla propria vanità nei modi più pericolosi. Poiché che cosa è, se non perversa vanità, quella autocompiacenza del ricercare il peccato, che non conosce niente di maggiormente venerando del corso delle più nascoste emozioni del proprio intimo e che, con la grandezza del sentimento del peccato, sa accrescerne l'importanza fino a un punto immensamente ridicolo. Così dunque è caratteristico della religione dell'umiltà che con la sua vittoria cominci il più ignobile pavoneggiarsi davanti a Dio e agli uomini e l'alterigia di chi è insignificante si infiammi in professioni di fede sempre più impetuose, di fronte a cui il gusto dei Pagani avrebbe provato nausea. Vi è però un dogma famoso, che illumina nel modo più vivo l'egoismo del piccolo Io e la pretesa da lui sollevata di essere santificato ed eternato nella sua piccolezza.

Per pochi dogmi si è combattuto tanto ostinatamente quanto per quello della resurrezione della carne: si doveva rimanere carne anche nell'eternità, ma doveva essere una « carne spirituale ». Così il cristiano ortodosso immagina il suo ingresso glorioso nel mondo che è al di sopra di tutti gli astri: ma questo sogno per noi è abbastanza rivelatore.
L'alterigia del Cristiano conosce vie oblique così occulte, che è necessario un fiuto molto fino per andarne in traccia. La prima vittima della sua illusione è sempre lui stesso. Lo specchio gli mostra un viso umile e, poiché egli ha imparato ad aver paura solo dell'orgoglio, che è il contegno del forte, non gli viene in mente che potrebbe essere vanitoso in modo assai più pericoloso. Non c'è da meravigliarsi che coloro che avevano un'opinione diversa siano sempre stati ingannati dalla sua aria di povero peccatore. Tutt'al più era il loro istinto a recalcitrare. Chi aveva conservato un gusto sano preferiva essere tra i perduti che ereditare il regno in quel modo. Ma per chi guardi più a fondo è appunto il dogma del peccato, attraverso il quale si manifesta la sua natura. « Io diffido di me », diceva a se stessa la piccola anima, « ma guai se ci fosse qualche cosa di più nobile di me! Se io non posso essere virilmente orgogliosa, non è molto più grande essere degnata della collera eterna? ». E si immaginò che lo sguardo del sommo Iddio fosse sempre rivolto a lei, la parte più importante nell'economia del cosmo, e che niente potesse accadere in lei senza rallegrarlo o adirarlo. Le conseguenze di quest'opinione furono che la morale naturale fu addirittura capovolta. Se prima si lasciava all'uomo di regolare virilmente e giudiziosamente i suoi impulsi, d'ora in poi era peccato il fatto stesso che questi impulsi esistessero e che dovessero essere regolati. Il loro semplice moto era uguagliato all'azione. Questo volere ignorare in via assoluta la natura umana poteva ben avere qualche cosa di grandioso. Ma porta troppo chiaramente in sé il marchio della piccineria. Ci si mise in testa che l'uomo dovesse essere davvero un essere sovrumano (più giustamente inumano) e che, se egli non lo era, la colpa non era di una qualche imperfezione della sua natura o del suo sviluppo, ma solo della *disubbidienza*. Ecco tutta la pre-

sunzione. « Solo che volessi, potrei. Ma non contestatemi la capacità della perfezione e della somma intelligenza; chiamatemi piuttosto riluttante e cattivo ». Non contava niente che la cattiva volontà venisse dichiarata innata e ereditata dal primo uomo, il quale, a quanto si dice, è incorso in essa per suo libero genio. Con questa dottrina l'alterigia ha eretto a se stessa un monumento inglorioso. È stata capace di adularsi anche nell'accusarsi; la confessione di disubbidienza e di cattiva volontà è infatti di quelle che fanno bene alla bassa ambizione. Si sa con quanta amorosa curiosità il Cristianesimo si sia tuffato nella rappresentazione del diavolo e dei suoi infernali spiriti ribelli. La nuova religione ha anche questo interesse in vantaggio sul Paganesimo. La fantasia dell'Io vanitoso, che per impotenza rinunciava all'autodeterminazione e tuttavia si attribuiva la più alta nobiltà, doveva pur avere anche il suo lato romantico. E scelse Satana, la più assurda di tutte le figure, per sollazzarsi con voluttà paurosa nella rappresentazione di uno che era nato principe della luce, che semplicemente non voleva e aveva deliberatamente detto di no a ogni legge.

XVI

Per l'influenza che il Cristianesimo ha esercitato sulla psicologia è significativo che la sua pretesa di avere per la prima volta inteso il male in tutta la sua gravità sia rimasta senza replica. Eppure si sarebbe dovuto comprendere da molto tempo che è vero proprio il contrario: il Cristianesimo ha portato il male nel mondo. Era la conseguenza della sua natura femminea, che pone tutto nell'amore e nell'odio. Questa poteva confrontarsi con le passioni e la sensualità solo nel modo più primitivo e più crudo. Non era abbastanza forte per esser detta buona, e per essere disprezzata con quel senso orgoglioso della filosofia antica le mancava, oltre che la forza, anche la spiritualità. Così accadde lo storico rivolgimento: mentre storicismo e platonismo potevano guardare la sensualità come qualche cosa di inferiore e al di sotto di loro, essa acqui-

sta per la prima volta col Cristianesimo la sua mostruosa importanza; la posizione del Cristianesimo verso di lei è infatti l'odio contro una forza che pur si deve riconoscere. I pitagorici la respingevano aristocraticamente, quando alla passione sensuale essi obiettavano che disturbava o perfino sopprimeva la spiritualità. L'odio cristiano non è nobile, è una reazione della debolezza e di una minorata coscienza di sé. Si pretende di essere un essere completo, nel senso del tutto fantastico inteso da Agostino, ogni volta ch'egli condanna la sensualità. Il fatto di non esserlo, che la natura vi si opponga, esaspera la presunzione e infiamma l'odio contro se stessi. Odiare se stessi, dice Pascal, è la vera e unica virtù; solo chi odia se stesso può comprendere bene la Sacra Scrittura e conoscere Gesù Cristo. Con ciò egli dimostra che il Cristianesimo ha reso la morale vile e corrotta poiché solo stando sul suo gradino più basso si giudicano tutti gli atti indesiderati come malevoli e si reagisce con la malignità del corruccio e del sentimento di vendetta. Il Cristiano rivolge la bramosia di vendetta contro se stesso, perché in ogni sentimento che non corrisponde al suo ideale può vedere solo un atto di malvagità. Questa era la grande saggezza a cui Agostino, come raccontano le sue *Confessioni*, è arrivato lottando dopo molte lacrime. Lo spirito umano celebrava la propria onta. La perfida arte di guardarsi con sguardo maligno doveva pretendere il rango della morale più illuminata. Come il sentimento di vendetta contro gli altri erompe con ferocia palese o nascosta, così il risentimento cristiano contro se stessi esplose nella voluttà di un autodilaniamento. Non era il principio di una nuova morale, ma la fine di ogni morale. Il mondo si era alla fine stancato di lotte spirituali e tutta l'eredità di una cultura incomparabilmente elevata cadde nelle mani dei negromanti.

XVII

« Vi sono persone che nascono con una cattiva coscienza — con un segno rosso intorno al collo » (Lichtenberg).

Il fatale segreto dell'odio è la paura. Il Cristiano ha paura di se stesso. E dietro questa paura c'è la tremenda preoccupazione: cosa succederà di me? Il Dio corrucciato, il terribile giudizio, l'unica possibilità di salvezza: queste sono le febbrili fantasie dell'anima malata, che si pongono come ombre spettrali davanti alla natura e alla vita. Per mezzo loro la paura diventa il motivo più importante della risoluzione morale. S. Agostino, che, con l'aiuto dell'opera di Cicerone sui Doveri, ha per primo redatto un'etica cristiana, non conosce rimedio migliore per l'ora della tentazione che quello di rappresentarsi il terribile giudizio di Dio. Questo suona come uno scherno alla nobile morale antica, a cui egli dà veste cristiana. S. Agostino sa pure benissimo che egli non avrebbe rinunciato alle gioie dei sensi, anzi avrebbe dato a Epicuro la palma della verità, se la paura della morte e del futuro giudizio non avesse martoriato il suo cuore. È chiaro cosa la paura potesse fare dell'uomo morale. Gli fece apparire la sua condizione naturale come un abominio e una follia. Gli istinti che erano un ostacolo alla divina soddisfazione diventarono una potenza nemica, di cui egli aveva orrore, e nella sua assoluta miseria non gli rimase altro che domandare a gran voce una giustificazione soprannaturale e la redenzione. Non è mai esistita una condizione morale più misera di quella in cui si trova l'uomo dopo l'insegnamento della *Lettera ai Romani*. Quello che Paolo vuole descrivere è l'uomo naturale prima della redenzione. Ma egli descrive l'uomo annientato e disonorato dal terrore, l'uomo che non ha certo niente da aspettarsi da se stesso. Quest'uomo sta in mezzo tra la legge di Dio, a cui può adempiere, e la legge della sua carne che non gli lascia scampo e che è il nemico di Dio, un miserabile nulla che può soltanto esclamare: « Oh me infelice, chi mi libererà da questo corpo di morte? ». La paura spinge in tutto e per tutto l'uomo morale verso un atteggiamento femminile. Ha bisogno di non essere libero per sentirsi rassicurato; vuole l'autorità per essere tranquillizzato.

E veramente il terrore trova il suo riscatto. La natura tanto oltraggiata lo prende sotto la sua cura materna e rapisce in una nuvola colui che è ferito a morte. Questi miracoli essa

compie per il debole infelice che esclama con Paolo « la forza trova il suo compimento nella debolezza »; o con Agostino: « Più misero io divento e più tu mi vieni vicino ». L'esempio ideale di questa salvezza è Agostino medesimo. Dopo lunghe lotte egli crede di avere scoperto il vero nemico: è la cattiva volontà, la cocciutaggine, la fierezza, l'orgoglio. Ciò è ben naturale, quando chi domanda è la paura e chi risponde è l'odio. Ma la natura individuale non si piega al sofisma tanto facilmente quanto l'intelletto. Ora, poiché è messa alle strette, diventa davvero cattiva e soltanto ora comincia realmente la miseria. Lo stato d'animo diventa ogni giorno più disperato. Chi potrebbe sopportarlo più a lungo? Allora all'improvviso per colui che piange accade il miracolo: la parte dolorante del suo essere diventa insensibile, indifferente, innocua. È come se non ci fosse più. Un resto di sano vigore vitale ha risolto il tormento del problema. Colui che è stato salvato entra nella vita con un occhio solo e come uno storpio, cantando inni di ringraziamento, secondo quanto è detto nel Vangelo. Le cure della disperazione, in cui la natura benigna dimostra la sua virtù salutare, sono tipiche della storia della religione cristiana.

E cionostante la paura è segretamente continuata in queste nature malate, come del resto anche l'odio è rimasto sempre vivo. Di questo Pascal, che non si è mai stancato di proclamare l'odiosità dell'Io, è un esempio atroce. Suo fratello, che non ha per lui altro che adorazione e ammirazione, ci racconta che egli aveva sempre il terrore di trovare gusto o anche solo piacere in qualsiasi cosa. Quando la necessità lo costringeva a fare qualche cosa che doveva procurargli diletto in un modo naturale, egli sapeva con sorprendente abilità distogliere la sua attenzione da ciò che era piacevole, così che alla fine non si accorgeva neppure più del buon gusto dei cibi che aveva ordinato. Anche in questo lo ha preceduto il suo maestro Agostino, che intonava miserabili lamenti perché il bere e il mangiare indispensabili gli procuravano piacere. Il Signore, dice, gli aveva insegnato che l'uomo perfetto prende i mezzi di sostentamento solo come medicine. Fino a questo punto si doveva arrivare con una morale regolata dalla paura. Pascal

infatti ha anche dichiarato nei tormenti della sua ultima malattia che la condizione fisica più miserevole è la più desiderabile di tutte. « La malattia è la condizione naturale del Cristiano. Non è una gran fortuna trovarsi per forza nella condizione in cui si ha l'obbligo di essere e non si ha altro da fare che sottomettersi umilmente e tranquillamente? ». Non si può far toccare meglio con mano che i principii cristiani nati dal terrore denotano il naufragio della morale.

XVIII

Il mondo religioso del Cristianesimo è costituito sull'egoismo: questo va detto espressamente, nonostante tutte le assicurazioni in contrario. E questa è la differenza più profonda che lo divide dal paganesimo del tempo migliore. Il fatto che ciò sembri così paradossale mostra solo il grado di confusione che i nuovi principii hanno causato nel pensiero. L'amor proprio deluso pronuncia il giudizio: « L'Io è malvagio ». Con questa santenza di odio il Cristiano crede di staccarsi da se medesimo. E chiama il suo atteggiamento umiltà. Ma dove si rivolge? L'amor proprio può rifugiarsi solo nuovamente nell'Io — questa volta nel grande Io divino, la cui fantastica perfezione giustifica l'ardore amoroso. Questo scabroso stato di cose viene palesato da Pascal con tutta la franchezza desiderabile. « Per natura », dice, « noi potremmo amare volentieri noi stessi. Ma dobbiamo riconoscere che siamo cattivi e indegni del nostro proprio amore. Dobbiamo quindi odiarci. Ma dove troviamo un essere che sia veramente degno d'amore? Poiché non possiamo amare niente che sia fuori di noi, dovremo amare qualche cosa che è in noi stessi e tuttavia non noi stessi. E questo è Dio, poiché, come ha detto Cristo, il regno di Dio è in mezzo a noi ». Con una tale dottrina egli crede di svergognare la illuminata etica pagana. Essa non prendeva certo le mosse dal piccolo Io, che, nella paura e nella gelosia, è preoccupato per se stesso; e non andava quindi a finire in un Io divino. Non aveva nessun motivo di infamare alla maniera dei Cristiani la divinità e gli uo-

mini, tutti e due in una volta. Solo infatti colà, dove l'ambizione dell'Io piccino e deluso si risarcisce nella persona divina dei danni sofferti, alla divinità deriva un onore tanto maggiore, quanto più la creatura viene vituperata.
Qui l'amore non è più una commozione, in cui si manifesta l'elemento divino, come credeva la religione pagana. Ha raggiunto invece il valore di una giustificazione. S. Francesco, la cui vita viene chiamata un sublime canto all'amore, donava l'animo suo con significativa preferenza ai più miseri di tutti. Tra i suoi seguaci era considerato peccato piangere lacrime più tenere per la memoria di un fratello carnale che per un altro Cristiano, salvo che quello non fosse stato più grato a Dio di questi. Per se stessi invece essi si rallegravano delle ingiurie ed erano desolati quando venivano trattati onorevolmente, perché ciò non era per loro di profitto. Questo essi trovavano nel Vangelo. Riguardo all'amore, S. Agostino ragiona esattamente nello stesso modo. Si richiama alla nota parola di Cristo: « Quello che voi non avete fatto a uno dei più meschini dei miei seguaci non lo avete fatto a me », e spiega che si deve amare Cristo nel prossimo, di cui si ha cura, se no non vi è nessun pregio. Se dunque un Pagano fa del bene a un Cristiano, alla sua azione manca però il valore più alto, perché è stata fatta al povero, non al Cristiano.
Che abisso divide questi sentimenti dalla libera e disinteressata adorazione dell'Altissimo che aveva animato i Greci. Per il Cristiano, nella sua preoccupazione, quello che premeva era solo scagionare il piccolo Io e ritrovarlo con dimessa ambizione nella persona immensa del suo Dio.

XIX

Lo spirito greco ha sperimentato e onorato religiosamente la realtà nel senso più ampio e più profondo. Per lui la realtà è divina, sia essa luce o mare, grazia, genialità o ardore guerriero. Come Goethe, a cui questo modo di essere religioso era tanto familiare, dice a proposito di Spinoza: « Egli non dimostra l'esistenza di Dio, l'esistenza è Dio ». E i Greci sa-

pevano cosa vuol dire perdersi con ebbrezza in questa realtà divina o sprofondare in lei con devozione. Non era importante se la si dovesse pensare come un'unità o come una pluralità. Un senso di purezza e di elevatezza però li preservava dal considerare la personalità divina come qualche cosa di supremo e di estremo. La venerazione rifuggiva da ciò che era troppo grande. Essa non derivava certo dalla miseria di uno Io egoistico, ma dalle segrete profondità dell'essere.
La religione dell'Io del Cristianesimo è diametralmente opposta a questa religione della realtà. È significativo che Agostino nella sua esasperata critica del Paganesimo non possa nemmeno concepire a cosa giovano i suoi Dei, che non possono promettere all'uomo la vita eterna; e confessa che i Cristiani sono Cristiani nel vero senso della parola solo per amore di questa vita eterna. La posizione di questa gente verso la natura e la realtà deve apparire frivola e blasfema a chiunque abbia compreso quella dei Greci. Per loro tutto il mondo è indifferente purché ottengano la beatitudine. È un nuovo genere di epicureismo. Essi soffrono nel loro piccolo Io e la divinità è lì per redimerli. Credono di perdersi in lei, ma in fondo non lo vogliono neppure. Mentre infatti cercano la loro salvezza nell'avvilirsi a bella posta e nel gridare forte la loro miseria, insistono sul loro piccolo Io con devoto inganno di se stessi. Anche la loro idea della divinità è risultata conforme a ciò.

XX

Vi sono malattie inguaribili. Nel più favorevole dei casi si può dare ai loro accessi un indirizzo innocuo e tranquillizzare il paziente. Questo è il caso del Cristianesimo. Ha portato una liberazione. Certo: ma per chi? Per gli individui malati in se stessi, preoccupati di se stessi e tormentati, che non possono mai arrivare alla piena salute e capacità di vita. Questi infelici, che cercano se medesimi e debbono pur sempre fuggire davanti al loro proprio aspetto, avevano bisogno di ritrovare la loro martoriata autocoscienza come cambiata

per incantesimo e di approvarla in un essere divino, che è la sublime personificazione dell'orgoglio e della nobiltà, di cui la loro pusillanimità malsana si faceva scrupolo. Così ad un tratto tutto andò bene per loro ed ebbero motivo sufficiente per esaltare la grazia divina. Ma per gli altri la medicina era un veleno. Ai veleni la cultura invecchiata è altrettanto sensibile quanto la giovane barbarie. Gli apprezzamenti degli animi fragili e angosciati, secondo cui libertà, orgoglio, volere di conquista, piacere, in breve ogni vigorosa concezione della vita, rechi danno all'anima e renda malvagi, che la natura cioè sia malvagia, questi apprezzamenti malati conseguirono autorità e rovinarono le coscienze. Se vi è mai stato un male, esso ha celebrato ora il suo orrido ingresso. La malattia si diffuse artificiosamente per l'Europa — sebbene l'autorità potesse spesso costringere solo l'apparenza esteriore — e con la malattia quel prodigio della redenzione. Con questo successo l'inganno di se stessi ha ottenuto veramente qualche cosa di straordinario. Ci si presenta l'immagine di Don Chisciotte ricordata a proposito da Friedrich Schlegel, quando volle caratterizzare il « magnificato salto mortale » dei filosofi della specie di Jacobi. Anche il salto mortale cristiano, dall'Io umano a quello di Dio « è solo un cieco rumore. Prendono col pensiero una enorme rincorsa e si rallegrano del pericolo superato; ma se si guarda solo un po' più minuziosamente si vede che sono sempre fermi allo stesso punto. È il viaggio in aria di Don Chisciotte sul cavallo di legno ».

Capitolo III

Dal Paganesimo al Cristianesimo

1. *La liberazione dall'Io.*

« L'Io è malvagio. L'Io è il nulla. Lungi dall'Io »: queste sono le parole di molti predicatori religiosi e filosofici, onestamente convinti di avere guardato negli abissi della natura umana più a fondo degli altri. E sono creduti. Quanto più raccapricciante è la loro condanna, tanto più premurosamente la si prende come una sentenza. Delle religioni del riscatto si parla sempre con riguardo, anche se a proposito di tutte le altre si scuotono le spalle. Poiché ostentano un aspetto così serio e solenne si ha senz'altro fiducia nella loro profondità di pensiero, se non addirittura nella loro suprema verità. Non si dovrebbe piuttosto essere diffidenti verso ogni esortazione alla fuga dall'Io? È una forza che si apre la strada o solo una debolezza che ha bisogno di trovare un rifugio? Chi si pone queste domande ha già anche la risposta. La bramosia di liberazione dall'Io, per quanto chiaramente possa richiamarsi a cognizioni metafisiche, è tuttavia il sintomo di una malattia incurabile del sentimento dell'esistenza. Esso non può sostenere la sua forma. La chiara coscienza, la riflessione sono diventate una pena per lui. Il sentimento della vita ha sofferto un'alterazione, in seguito alla quale l'Io deve girare sempre intorno a se stesso, come l'avaro intorno al suo tesoro o l'assassino intorno al sangue versato. Ogni esperienza, ogni meditazione diventa per lui una questione riguardante la sua sorte e il suo valore. E mediante questa continua ricerca di se stesso è diventato per se medesimo un continuo tormento infernale. Fuori dall'Io! Basta perdere se stesso! Via, in qualche cosa di

completamente diverso! L'insufficienza psichica che è la causa di questa condizione disperata si fa sentire particolarmente nelle culture invecchiate. Quando essa abbia una volta trovata la sua formula spirituale continua poi ad agire come un contagio e i popoli giovani ne prendono il germe nella loro nuova cultura. Perciò le vere e proprie religioni del riscatto e le filosofie del riscatto fanno la loro comparsa nelle epoche di decadenza.

2. *La via sbagliata*

Desta orgoglio e piacere vedere come l'Indiano dall'animo delicato cammina nel modo più virile per la via della redenzione. La sua anima vulnerabile non arrivava più a sostenere la lotta con gli elementi e a cogliere negli abissi il fiore della felicità. Ma quando vide che dolore era ovunque, egli trovò la sua forza. Con coraggio e chiara coscienza si svincolò, per immergersi per sempre nell'indescrivibile. Quando diversamente il Cristiano! Anch'egli è costretto dalla miseria alla negazione di se stesso. Ma la sua miseria ha un carattere molto sospetto. Egli è di tormento a se medesimo, perché al suo Io manca il valore. Quest'insufficienza della sua costituzione psichica egli la chiama inclinazione al peccato. Il suo Io non avrà mai, egli lo sa, la forza di conseguire il valore che vorrebbe possedere. Da qui la condanna di se stesso e la grande decisione di rinunciare a se medesimo. Quello che deve contare non è più il proprio valore, non la propria forza, ma una forza infinita e un valore infinito. Bisogna sopprimere la propria sofferenza perdendosi tutto in quella forza. Ma a una scuola che mette sullo stesso piano il sentimento della colpa e la conoscenza di se medesimo, manca presso a poco tutto per arrivare alla chiara coscienza degli Indiani. La sua ambizione, mentre avvilisce e vitupera se stessa, persegue il suo scopo per vie nascoste, senza riconoscere che quella indegnità è la più malata di tutte le manifestazioni dell'egoismo. Si prendano pure in esame le famose storie dell'umiltà cristiana di S. Francesco e le si confrontino con la semplice modestia di

un devoto dei tempi greci. Quale deve essere la condizione di un uomo che per un torto commesso incoscientemente si fa prendere a calci nel viso, onde dimostrare il suo più assurdo disinteresse a tutto.
Lì l'Indiano, qui il Cristiano — che spettacolo! Ambedue aspirano all'annullamento del proprio Io sofferente, e quanti altri accanto a loro, ognuno per la sua particolare miseria e nel suo modo particolare. Ma tra tutti il Cristiano col suo metodo recita senza dubbio la parte più triste. Il suo autoavvilimento ha certo una particolare dolcezza: con ognuno di questi atti egli rende omaggio al suo Dio. Ma appunto in questo Dio si manifesta in modo completo il mistero della miseria malata. Non è significativo che proprio i Giudei, il popolo del più amaro risentimento, abbiano tra tutti i popoli, il Dio più santo e imponente e che proprio da loro lo abbiano ereditato i Cristiani?

3. *L'infinito*

Allontaniamoci finalmente da questa atmosfera cupa di opprimenti nostalgie e di fantasmagoria di fuochi fatui. Si apre una vista grande e pura: l'uomo libero, a cui scorre per le vene sangue giovane! La sua natura ha potenza spirituale e abbastanza grandezza per guardare con magnifica fermezza le forze della vita con cui deve lottare. Nessuna timidezza malata gli falsa lo sguardo, né gli sussurra che la volontà di cogliere l'esistenza è male. La sua serenità non conosce i solenni doveri di coloro la cui vita è malata. Si muove e si dibatte per sentire la sua forza, la forza meravigliosa che desidera lei stessa di lacerare le maglie meschine delle preoccupazioni e dei desideri dell'Io, per bruciare come fiamma nella zona del fuoco. Il suo scopo non è di abbandonarsi per appartenere a un altro o diventare un altro, ma di estendersi, di dilatarsi fino al punto in cui appare il sentimento dell'infinito e c'è l'eternità: « Rapide nel vostro smisurato godimento, attraverso un universo di espansione infinita ... ebbre di eternità » (Byron, *Caino*, II 1).

La volontà che la forza naturale ha di raggiungere l'immensità si manifesta in nessun luogo in modo così universale come nella passione amorosa, nella voluttà che « è data al verme », ma che è tuttavia degna dello stesso inno della vicinanza di Dio del Cherubino. Con questa passione la natura mortale si fissa in una tale pienezza di esistenza che concepisce il divino come uguale a se stesso.
« Ardenti e circonfusi di muto amore, con tutta la loro divinità, incapaci di accrescere quella sensazione, gli Dei divengono come i mortali, e il destino degli uomini ha istanti come i più fulgidi dei loro » (*Child Harold*, IV 52).
Anche la forza combattiva conosce e cerca lo stesso miracolo dell'infinito. Al sentimento appare come il nemico mortale della facoltà di amare e pure ambedue scambiano continuamente forma l'uno con l'altro. Nella poesia omerica il mondo antico esaltava la verità secondo cui la virile forza combattiva era tra tutte le capacità la sola che venisse trascinata nella tempesta dell'entusiasmo. « Ebbri senza vino », negli antichi canti gli eroi si slanciano uno contro l'altro e ai virili, cioè ai cavallereschi ascoltatori, brillavano in ogni tempo gli occhi davanti a quelle rappresentazioni. Sì, l'ebbrezza era sempre l'immagine giusta per l'indicibile elevazione. Niente era più ben accetto alle anime ardenti, che cercavano avventure anche nei sogni, dell'elemento affine del vino, che quando viene gustato rialza la forza dei sensi e infiamma il sentimento dell'esistenza. Non succedeva loro il miracolo di vedere il mondo più grande e più magnifico di quanto sembri destinato a occhi umani? Che l'intera realtà spiegasse i suoi colori più ardenti e si presentasse a loro senza veli in tutta la maestà del suo splendore e del suo orrore, non era un dono di grazia venuta dall'alto, ma il trionfo della loro natura diventata esuberante. La divinità, inosservata, si univa agli entusiasti come guida e come compagno: che cosa infatti poteva essa essere di meglio della forza animata del fuoco, a cui la realtà apre tutti i suoi tesori? Nella gran sala da ballo delle foreste incantate l'uomo diventò uguale a Dio e la danza selvaggia in onore di Dionisio vide lui stesso come il più estasiato. Da tutte le parti della terra echeggia incontro a noi

lo stesso inno. « Abbiamo bevuto Soma, siamo diventati immortali, una luce si è schiusa a noi, abbiamo trovato gli Dei », così si cantava in India.
Questa immensità del piacere, che supera anche il terrore del disfacimento e si precipita nella morte incoronata di fiori come per una festa, ha sempre guardato con diffidenza la religione e la filosofia che si erano allontanate dall'esperienza giovanile. I pensatori greci la respingono con la stessa decisione dei santi del Cristianesimo. Ma i loro motivi non sono gli stessi. I Greci esaltano una potenza e una perfezione di altro genere: la chiarezza della ragione. « Pensate », dicono i Pitagorici, « di aver raggiunto il più alto grado del piacere e di essere completamente infiammati dal suo fuoco: in questa condizione sarebbe la vosta ragione capace anche di un solo pensiero chiaro? Se dunque il piacere, più è grande e continuo, più completamente spegne ogni luce della ragione, voi dovete per necessità considerarlo come ciò che vi è di più rovinoso e abominevole. Poiché l'uomo non ha niente di più perfetto e di più divino della ragione ».
In modo del tutto diverso parla il Cristianesimo, sebbene qualche volta la sua argomentazione possa apparire simile. Per lui la voluttà non è ciò che disturba e ha meno valore, ma il male. In essa egli sente una ribellione e non è mai abbastanza soddisfatto di condannare la sua insolenza, così sicura di se stessa. Ora per la prima volta gli appare sotto un aspetto titanico. Tipiche figure vengono avvolte dalla leggenda con incantesimo romantico e quand'anche il malvagio vada incontro alla sua meritata rovina, il sentimento popolare lo segue tuttavia con un'ammirazione mal celata. Cosa significa questo? Il Cristianesimo riconosce nel piacere una perfezione che basta a se stessa. La ricchezza dell'esistenza scaturisce nel piacere con tanta vivacità, che non ha bisogno né di speranza, né di illusioni e può facilmente fare a meno del miracolo della sublimazione: è esso medesimo abbastanza sublime. È contro di questo che si solleva il risentimento del Cristiano. Niente palesa la mancanza di sicurezza e la dappocaggine di un individuo più chiaramente della segreta affiliazione che la sua anima prova nello stato di felicità. La sua

forza non è sufficiente per sostenerla e la miseria ridesta la coscienza come dopo una cattiva azione. Lo stato di piacere ha per le anime deboli qualche cosa di assolutamente inquietante. Tuttavia l'istinto vivo della natura lo cerca sempre di nuovo, ma solo per provare sempre nuovamente l'amaro gusto della segreta miseria. Per questo il piacere viene detto cattivo e se ne osserva con gioia maligna la breve durata, che esso ha però comune in questo mondo con tutto ciò che fiorisce. Certo appartiene a un regno che non è disposto a piegarsi davanti alle visioni di una spiritualità sentimentale. Non che gli siano odiose: per questo è troppo sicuro di se stesso, anche se il suo riso geniale fa improvvisamente sparire le ombre e gli spiriti; a ogni cosa sinistra gli antichi hanno infatti opposto le insegne del piacere come il talismano più efficace. Ma per approvare questo regno, coi suoi miracoli e la sua perfezione, è necessaria la forza, è necessaria la salute, e non solamente quella del corpo, ma anzi quella più alta e più rara dell'anima.

4. *Il volo dell'aquila*

« Trionfo! Sono svaniti i Paradisi. Come fiamme dal seno di una nube, come astri dal caos, dalle tempeste sono con forza usciti liberi gli eroi » (Hölderlin). Anche lo spirito, come la forza fisica, ha la sua virilità, che vuole vittoria, creatività, immensità. E anzi tutto il dominio di se stessi, ma non nel senso piccino di una virtù devota, che si rassegna e addolcisce la propria rinuncia con la fiducia di essere amata per questo. Fare buon viso a cattivo gioco non è di suo gusto, superarsi vuol dire per lui passare sopra al piccolo Io con le sue tenere brame, le sue sensibilità sentimentali, il suo odio doloroso e il suo doloroso bisogno d'amore, con tutti i suoi deboli vizi e le virtù che debbono santificarlo. Esso ha un fiuto finissimo per quella zona febbrile, in cui acquistano vigore gli spiriti nemici della vita, e conosce i suoi sacri doveri di lotta contro le ore della debolezza e la loro spettrale seduzione a rinnegarsi, a condannarsi, a prostituirsi per la grazia

e la misericordia. Nessun sentimento è per esso più riprovevole e sospetto dell'angoscioso stato d'animo crepuscolare da cui sono nati i desideri e le virtù cristiane. Volare al di sopra di se stessi per mezzo dell'azione: questo è il suo istinto e la sua mira. È per mezzo dell'azione che esso conferma la sua fiducia alla vita e alla natura. E ogni azione ha il suo trionfo, con cui introduce la vita cosciente di se medesima nella danza festosa di tutte le forze della vita. Così l'individuo viene glorificato. Un'aura divina spira intorno al suo capo: poiché egli è al centro della forza. Questo è l'incantesimo che fin dai tempi più remoti sta sulla fronte dei re e nell'immagine dei potenti. Potenza vuol dire la più grande libertà d'azione; per questo i re sono compagni degli Dei. A buon diritto essi un tempo si facevano derivare dai principi del cielo. Fiesco, colui che abbatte il tiranno, lo sente nel momento in cui il sole si alza sulla città maestosa: « Rubare un milione è temerario, ma involare una corona è estremamente grande. Essere per un momento principe ha divorato l'essenza di tutta la vita » (Schiller).

Lo splendore dell'azione, il cui campo è il mondo intero, in tutte le sue sfere e province, e in verità non solo il mondo materiale, ma, in un senso particolarmente elevato, lo spirituale — lo splendore dell'azione umana ha trovato il suo maggiore inno di gloria nella filosofia stoica. Ercole, il guerriero umano e sovrumano, più grande di tutti i Titani perché la sua lotta era piena di significato, l'antenato e l'orgoglio e l'ideale delle generazioni virili dell'antichità, è diventato per gli spiriti che hanno filosofato sulla vita il prototipo della perfezione virile. Essi che volevano superare l'individuo non per trovare il loro compenso nell'amore e nella remunerazione di un Signore ultraterreno, ma per essere grandi, essi che volevano il « supremo » perché erano abbastanza forti per sperimentare nel sentimento di beatitudine della forza la suprema ebbrezza, essi, il cui istinto aristocratico ricusava ogni aspirazione di felicità e disprezzava il godimento, perché rende volgari, essi, che sono stati capaci di pensare gli Dei come spettatori entusiasti delle loro lotte più dure e della loro tragica rovina e di amarli appunto per questo, chi altro avreb-

bero potuto prendere come guida se non l'essere eccellente, che combattendo aveva arrestato tutti i mostri e che dopo una corsa gloriosa di vittoria in vittoria era passato in mezzo agli Dei per effetto di una morte scelta da lui stesso?
Il Cristianesimo ci ha reso incapaci di comprendere la religione di cuori così orgogliosi. In essi certamente non si trova nessuna contrizione, né l'abbassarsi nella polvere dinanzi alla santità dell'infinito, che è propria degli Indiani, né la bramosia della felicità di essere amato in grazia, in essi non vi è la miseria della debolezza, da cui sorge l'idea di un salvatore misericordioso. In essi Dio è la suprema esperienza di un più grande Io, non il medico e il consolatore di uno Io vile. Perciò egli è considerato come un fratello sublime, un compagno, una guida dell'orgoglio virile e dell'azione. Oh libertà della cima dei monti, aria limpida, fresca e leggera delle sommità: tu rendi gli sguardi forti ebbri di chiarezza e i tuoi vigili miracoli, nella loro giocosa serenità, sono più veri e profondi di mistici sogni. Come ti elevi pura al di sopra del cielo fumoso di dolci autotribolazioni e di amorosi tormenti.

5. *La rinuncia*

Nella stessa epoca, oltre all'ottimismo eroico, si impose in Grecia anche la sua nobile sorella dagli occhi ormai sereni, la rinuncia virile. L'Epicureismo è stata la concezione del mondo propria della gioventù sfiorita, del fuoco che va sbollendo, come lo stancarsi e acquetarsi di un grande. Nel crepuscolo della sera scocca per l'uomo l'ora della decisione. Vorrà egli tremare e slanciarsi dietro a un tormentoso delirio di fuochi fatui o vorrà invece riflettere e prender seco nella notte una lampada sicura e fedele? L'Epicureismo ha scelto con virilità. È profondamente significativo che il mondo cristiano abbia odiato con la maggiore asprezza proprio l'Epicureismo: poiché anch'esso cercava solo la pace. Le forze dell'anima ormai stanche potevano porsi come scopo solo la pace. Ma rimaneva la nobiltà. La natura nobile non ha voluto saperne di nessun ricovero, su cui non vegliasse il faro della conoscenza. Certo

era maturata nelle delusioni e non vi era più il sangue ardente che un tempo si era sentito compagno degli Dei. Ma resterà sempre a suo alto onore il non essersi buttata nella polvere di fronte a loro e a suo onore forse supremo il non avere, nonostante tutto, sconfessata la loro esistenza. Anche nell'estrema lucidità maturata attraverso gli affanni, è stata abbastanza forte per credere a genii beati che non si curavano di lei, e per essere capace di sopportarli.

6. *Il massimo dei misteri*

L'antica mistica insegnava che il mondo delle forme veniva periodicamente divorato e ritornava all'unità primitiva, per poi irromperne fuori di nuovo. La vera immagine della nostra vita. Noi siamo noi stessi e non lo siamo. Il mare universale dell'esistenza ci inonda sempre di nuovo e fa annegare nell'abisso la coscienza e la chiarezza. Poi emergiamo sempre nuovamente fino alla conoscenza. Gli antichi poeti hanno cercato di spiegare con maldestro balbettio una piccola parte di questo grande mistero, che si ripete sempre e dovunque, mediante la storiella che noi non siamo che la metà di esseri che cercano l'altra metà perduta: nel ritrovamento dell'altro, nell'improvvisa armonia, avviene il mistero dell'attimo infinito.
Uno sguardo, una voce, un pensiero — e sprofondiamo nell'indescrivibile. L'incontro con l'essere vivente diviene all'improvviso una danza e noi siamo trascinati di punto in bianco nel vortice della danza universale, che viene danzata da tutti gli elementi fino alle stelle. Un saluto, un cenno può trasformare il nostro mondo in un fuoco e noi, magicamente attirati, precipitiamo in quell'incendio che è il tutto in cosa sola. Così scompariamo e rinasciamo sempre di nuovo. E per quante volte, stanchi, cadiamo indietro, altrettante volte l'onda scura ci riassorbe nel grande oceano dell'oblio di noi stessi, che domani ci rimanderà di nuovo indietro con forze rinnovate e rinnovata coscienza, fino a che il suo flusso primordiale ci trattiene una buona volta.
Noi dividiamo con tutta la natura viva questa legge di mi-

steriosa trasformazione, di beato struggimento e di raccolta vigilia. Perciò il senso della sua santità è così profondamente radicato in noi. Mai e in nessun luogo vi è stata popolazione umana che non abbia rabbrividito a questo mistero. Fino dai tempi dell'infanzia della cultura si cercò il modo di produrre forzatamente quello stato incantevole così che la sensibilità accecata si credette per qualche istante in possesso di forze sconfinate. Ma la natura sana dei popoli forti non ha potuto reprimere la sua diffidenza verso un simile modo di comportarsi. Era contrario al suo genio rinunciare di propria volontà alla conoscenza, quando essa non si spegneva nel ritmo degli eventi per effetto dell'attimo demonico e dell'improvviso risplendere della verità. Vennero però i tempi in cui il fanatismo parve saggezza. Prima della metà dell'ultimo millennio avanti Cristo come un vento di febbre passò dall'Asia all'Europa, il mondo è cattivo, la vita misera. Saggio è solo chi fugge nella pace dell'al di là! Non ci si sentiva più fatti per l'esistenza naturale con le sue lotte e le sue sofferenze e ci si immaginò avidi di morire per un altro mondo, che appariva lontano sopra ogni idea, e pure vicinissimo: nei momenti dell'estasi lo si poteva gustare in modo meraviglioso. Uno struggimento mortale strappò la natura psichica dal nativo terreno della realtà. Con la sofistica, che è propria di una vita sentimentale sradicata, essa pretese addirittura l'assoluto, l'infinito in sé. Una tale veemenza di desiderio è il sintomo di una forza naturale in declino, scalzata dalle sue fondamenta vive.

Eppure, se guardiamo al flutto scuro del tedio del mondo e della dolce bramosia di morte, è un piacere vedervi nuotare alcuni singoli individui a capo eretto: sono questi i nobili dello spirito, che dalla sua forza tutto aspettarono. Se essi uccidessero tutte le cupidigie, se tagliassero tutti i fili che li legano al mondo dei sensi e vivessero solo nella pura intelligenza, si dovrebbe, secondo la loro opinione, aprir loro la via verso l'infinita beatitudine, di cui credettero di sentire un soffio ogni volta che, nell'esuberanza del sentimento andavano oltre se stessi. Così Platone ha legato a questa vita terrena il sogno della perfezione dell'al di là. I suoi predecessori furono Pitagora e gli Orfici. Per quanto ardentemente essi aspiras-

sero alla liberazione da tutto ciò che è terreno, tuttavia, come Greci, stimavano troppo il valore della realtà per formulare, come ha fatto Budda, il pensiero demolitore di abolire l'eterno contrasto tra il mondo e l'individuo, tra la personalità e l'esistenza universale mediante forzati esercizi di pensiero e spontaneo autoavvelenamento della coscienza. Essi hanno voluto conservare integra la conoscenza.

Ma il movimento più ampio andava in un'altra direzione: non esaltava la spiritualità, bensì la sensibilità. L'animo virile scosso era incline alla femminea bramosia del soddisfacimento e alla sua notte piena di aspettazione. Sensibilità divenne la grande parola miracolosa, per mezzo della quale si voleva disserrare un mondo magico e sommergere la conoscenza nella sua nebbia luminosa. Poter sentire se stessi in tutto, questo doveva essere il ritorno alla patria beata, doveva essere vicinanza a Dio, uguaglianza con Dio. Che le antiche tendenze magiche abbiano acquistato sempre maggior forza è conforme a questi sentimenti. « Io sono in cielo, in terra, nell'acqua, nell'aria, negli animali, nelle piante, nel grembo della madre, prima e dopo il grembo della madre, io sono dappertutto ». Così sogna beatamente l'iniziato ai misteri di Ermes. « Tu devi accogliere in te la sensazione di tutte le cose create, del fuoco, dell'aria, dell'asciutto e del bagnato; devi essere nello stesso tempo in ogni luogo, in terra, in mare, in cielo, non nato, nel corpo della madre, giovane, vecchio, morto, e al di là della morte; se sperimenti tutto questo contemporaneamente, luoghi, tempi, cose, modi e misure, allora tu senti Iddio »; così suona la sua somma rivelazione.

Noi non ci possiamo sottrarre all'incanto di questo sentimento romantico, da cui, come da un gigantesco fiore orientale, emana un greve profumo: e chi gli si avvicina viene magicamente tratto a tuffare tutto il capo nella notte di quelle foglie che intorpidiscono. Ma una cosa sostiene: l'istinto di nobiltà. L'abbandono del proprio essere e della chiara conoscenza, la bramosia di struggersi nel così detto « elementare », ha alcunché di ignobile per il gusto ben nato. E l'istinto della nobiltà ha ragione. Il motivo che sospinge all'annullamento di se stessi è pur sempre in fin dei conti la paura e la fuga dalla realtà,

dalla sua implacabile luce meridiana. Perciò l'uomo è affascinato dall'oscuro sguardo di questo fanatismo non solo quando la sua forza è in declino, ma anche negli anni della giovinezza, immediatamente prima della completa formazione. La vita che va maturandosi sta sospesa su di lui come una grave bufera, opprime il suo petto e lo rende tanto triste, ch'egli vorrebbe sottrarsi volentieri nella morte. Così succede che nel suo stato d'animo febbrile i vaneggiamenti della vecchiaia immiserita gli risuonino come una melodia sorella. Ma gli anni giovanili dell'individuo non si debbono paragonare con la gioventù dei popoli e la credenza prediletta delle anime romantiche nell'uomo della remota antichità che si abbandona completamente non è che un errore.

7. *La vittoria dell'elemento religioso sull'uomo*

Il movimento che ha fatto dell'uomo europeo un essere femmineo è venuto dall'Asia anteriore. Lì, dove si rappresentava la pienezza divina dell'essere e del divenire come una donna, come la Gran Madre, il cui imponente e solenne corteggio, adorno di fiori e di mostri ammansiti, trasportava gli animi fanatici in un febbrile rapimento e in una follia furibonda di sacrificio, lì l'uomo ha imparato a dimenticare la sua nobiltà davanti alla divinità e a profanare se stesso al servizio di lei. Abbandono incosciente divenne la più alta virtù, secondo l'esempio divino del languido compagno, che camminava come un'ombra a fianco della Gran Madre. Come lui una volta si allontanò da lei di un passo per un capriccioso desiderio, ma alla sua chiamata fu preso da follia e si mutilò, così l'uomo nell'ebbrezza dell'abbandono doveva rigettare da sé la sua virilità ed essere solamente votato a lei, alla madre e all'amata. Era lo scatenamento religioso dell'antica barbarie e dell'esaltazione della natura umana, che era stata appena domata dalla ragione. Ché l'efferatezza e la debolezza sono soltanto i poli di una medesima costituzione. Quel bisogno di annullare se stessa proprio alla bruta forza, che non è padrona di sé, trovò il suo altare sacrificale davanti alla più stupefacente e

sfrenata di tutte le figure, la donna gelosa deificata. Quello che il barbaro faceva con dissoluta ebbrezza diventa il veleno più seducente per l'uomo raffinato, che aveva perso la semplicità dei sensi, sia che egli compisse davvero l'atto dell'automutilazione o si lasciasse ingannare dal sentimento della sua profondità. Col tradire la propria natura con voluttuosa compenetrazione della sensibilità femminile imparò l'arte perversa di godere in maniera sublime la sua virilità ripudiata — uno spaventoso preludio del Cristianesimo, che ha insegnato in tutto e per tutto la stessa cosa nel campo morale.
Che momento quando l'aristocratica Roma, al tempo delle guerre puniche, aprì le sue porte a questa religione dissoluta! È stato l'urto di due mondi, più grave di significato che non la marcia della potenza mercantile africana. Lo stato romano e la sua nobile religione avevano allora ancora forza sufficiente per tenere in stretta disciplina gli ospiti pericolosi chiamati nel momento della necessità. Ma anche Roma andava incontro alla decadenza. Il suo orgoglio, che per tanto tempo si era mantenuto alto, simile a un possente baluardo, cominciava già a vacillare quando per gli Europei, come dice Paolo, fu maturo il tempo di gloriarsi della propria debolezza.

8. *Il Cristianesimo*

Il Cristianesimo ha completata la vittoria dell'elemento religioso sull'uomo. Questa volta le conseguenze furono imprevedibilmente più spaventevoli perché venne fatta violenza alla natura morale. L'uomo morale ha dovuto uccidere la sua virilità e recitare di fronte alla divinità la parte della donna che si è abbandonata. La conseguenza di questa perversità fanatica fu la riprovazione di ogni differenza di rango. Doveva esserci solo l'individuo effeminato, evirato: tutto il resto era indifferente o un male. Conosciamo i portavoce di questa che è stata la più spaventosa di tutte le rovine: nature psicopatiche del genere dell'apostolo Paolo, la cui anima ha sofferto sotto la violenza morbosa dell'autoaccusa e ha trovato nella condanna di se stesso la sua atroce passione. Il paradossale comanda-

mento di Cristo, che non solo si debbono tollerare i peggiori nemici, ma si deve amarli, e la predicazione della morte infame sofferta da un Dio quale sacrificio per redimere il mondo reprobo, furono il motto che segnò lo scoppio spaventoso della malattia della sua psiche. Ora restava solo un'unica via di salvezza: aperta confessione dell'inevitabile miseria. Le virili posizioni del passato non facevano che raddoppiare il dolore. Quali spasimi aveva già sofferto l'organismo malato per la pretesa di lottare con animo giocondo e di mostrare che nonostante tutto era di indole nobile. No, l'unica cosa che poteva ancora far bene era la decisione di confessare la più misera debolezza, l'assoluta mancanza di valore, e ammettere di essere cattivi. Ma l'orgoglio umano non abbandona mai le sue pretese e riesce a far sì che dalla confessione della propria unità si realizzi una vittoria. Nello specchio magico della grazia divina, la pace dell'anima che seguiva all'atto della rassegnazione appariva come la condizione morale più perfetta. E allora si procedé con audacia e si arrivò al radicale rovesciamento di tutti i valori morali. Sentirsi una creatura fallita e un peccatore senza speranza doveva essere in avvenire la quintessenza di tutte le virtù. Solo a questo prezzo ci si sarebbe guadagnati la grazia divina e la beatitudine. Si assalirono i grandi ideali con un furore nichilista. Si disse che il loro valore non solo era inutile, ma anzi era il segno più sicuro del male radicale. Male la fede in se stessi, male il sentimento di libertà e la buona coscienza della forza sana, male la nobile consapevolezza che in lei arde una scintilla del gran fuoco divino, e che essa deve solo rimanere fedele a se medesima per seguire con certezza le tracce dell'altissimo. Tutto questo venne bollato quale orgoglio temerario, il peggiore di tutti i peccati.

Come è caratteristico della nascosta vanagloria il fatto che dovunque si fiuti l'orgoglio!

Il nuovo Dio voleva solo malvagi confessi, non più combattenti fiduciosi e meno che mai amici e compagni. Così appaiono la santità e la suprema grandezza agli occhi della debolezza, che si abbandona e si sottomette femminilmente, per proclamare subito che proprio in lei, in lei e non nella forza,

è possente il divino vigore.
Il mondo della cultura invecchiata, diventato malsicuro, cedette tanto più facilmente in quanto la nuova dottrina si rivolgeva alla sensibilità e guadagnava così le masse con mezzi quali l'abolizione della differenza di rango spirituale e l'orientamento dell'ideale verso coloro che avevano scapitato. Con questo tutto era finito per la dignità umana. E nello stesso tempo — poiché le due cose non si possono separare — anche per l'integrità dello spirito umano. Qual senso per la realtà e per la verità ci si doveva aspettare da gente che sapeva fare della propria miseria perfezione? Certo avevano bisogno anzi tutto di un appoggio. Le anime inette e malate non avrebbero trovato la tranquillità, se non veniva decretato che la fede che faceva loro bene era l'unica giusta e tutto quello che era stato finora pensato e che poteva venire ancora pensato era assolutamente falso. Ma neppure questo bastava: per rassicurarle completamente questa fede doveva essere formulata e fissata fino all'ultimo punto, affinché per ogni caso si avesse sottomano una misura precisa per decidere sull'ortodossia e l'eresia che andava condannata. Alla pura religiosità dell'antico Paganesimo già l'idea di un unico vero Dio doveva apparire assurda e senza senso, appunto assurda e sensa senso come appariva allo spirito illuminato di Goethe. Ma col sorgere della Chiesa cristiana cominciò la più appassionata e aspra contesa su ogni minimo punto dell'unica vera fede, una lotta di coltello per la parola, così implacabile e spietata come non se ne è mai vista un'altra. Chi può dunque prenderla sul serio? Chi può ancora credere che fosse la verità quella che importava? Chi non si accorge che il senso della conoscenza doveva venire soffocato dall'imperialismo della paura che, mediante un dogma ferreo, doveva assicurarsi una volta per sempre contro ogni desiderio di pensare?
La comparsa e il largo successo di nature malate è caratteristica della senile fiacchezza di una cultura. Il barbaro piacere dell'autoannientamento ritorna nella spiritualità dei tempi tardi. Nel popolo russo, troppo presto invecchiato, osserviamo oggi tutti i fenomeni della decadenza: la voluttà malata dell'autoaccusa, la sentimentale volgarità e il nichilismo. La Chie-

sa cristiana fu preservata dal nichilismo, a cui conduce la volgarità spirituale, in grazia delle forze e dei succhi antichissimi del Paganesimo. Quella che è stata designata some la sua rovina in realtà era una specie di risanamento. Nella venerazione della Madre di Dio con migliaia di santi, nella pompa di culto capace di dar brivido nello sforzo delle celebrazioni solenni è rifiorito a nuova vita qualche cosa del sentimento divino dei tempi passati che si diceva morto. Ma l'antico veleno agiva di nascosto in modo molteplice ed era sempre un terribile pericolo per la nature fuori dall'ordinario. Nietzsche ha ragione quando dice che non dovrebbe mai essere perdonato al Cristianesimo di avere rovinato uomini come Pascal. Le nature, il cui carattere è di essere insaziabili e inesorabili, e prima di tutto verso se stesse, si lasciano avvelenare tanto più facilmente, quando le si è portate fino al punto di fissare con sguardo maligno i moti segreti del loro animo. Divengono malate e, mentre con la loro idea ossessiva girano eternamente intorno allo stesso punto, perdono il vigore della vista e il senso della verità. Così è successo ad Agostino, così più tardi al suo più nobile e intelligente scolaro Pascal. È impressionante vedere come quell'uomo, di cui si potrebbe dire che era nato per la conoscenza, diventa cieco, cavilloso, snaturato, in una parola privo di discernimento, appena comincia a parlare di peccato e di perfezione. L'orgoglio era proprio della sua natura spirituale. Ma egli lo avvelenò con l'inquisizione della sua coscienza, fino a che non poté più trovarci altro che superbia peccaminosa. E poiché sapeva che non sarebbe riuscito a sradicarla, la sua vita fu consacrata all'autotortura e all'afflizione per l'ideale irragiungibile di un'umiltà da povero di spirito. Ma la cosa più orrenda è che la menzogna finì col diventare realtà. Con la natura non si può giocare: essa si vendica sicuramente quando la si tradisce e la si tormenta. E lo spettacolo non diventa più bello quando l'orgoglio sofferente si nasconde nell'immagine di Dio, nel Dio geloso e caparbio dei fanatici dell'umiltà. Nella religione frigia la sensualità virile aveva imparato a godere la sublimità col tradimento della propria natura: l'orgoglio virile apprese col Cristianesimo la stessa arte perversa.

9. *Il rovesciamento dei valori*

Con la valutazione cristiana, che considera l'orgoglio come il più grande peccato e l'umiltà come la più grande virtù, l'etica umana ha raggiunto il suo punto più basso. Non lo si vuole ancora comprendere? Ma chi non si lascia sviare dal gioco che si è fatto con questi concetti? Già i più saggi nell'antichità avrebbero raccomandata quest'umiltà. Possa il loro spirito perdonarci. Se il pensiero antico è stato superiore al pensiero cristianizzato per una sua onoranda virtù, questa è stata appunto la franchezza. Quei poeti e quei pensatori erano anzi tutto troppo retti per concedere un posto tra le virtù a un sentimento del genere dell'umiltà cristiana. Essi lodavano l'uomo modesto che conosce e rispetta i limiti umani. E condannavano la temerità e la tracotanza contrarie a natura che sopraffanno l'uomo o lo pongono su di una cima da cui poi lo sconvolgimento dei sensi lo trascina per necessità nell'abisso. Ma cosa ha che fare questo devoto rispetto, questa prudenza con l'umiltà cristiana, la virtù dei servi, il pregio dei sentimenti vili, che dietro la sua pronta volontà di umiliazione nasconde smodate pretese? Essa si inchina sì, ma con la certezza che tutto il cosmo non sia che fumo e vanità in confronto alla sua dignità e che l'ordine supremo di tutte le cose, nonostante gli astri e le somme potenze, non preveda niente di più doloroso della sua sottomissione, per cui le verrà infatti assegnato il posto più alto per comandare e per giudicare. « Non sapete che noi giudicheremo gli angeli? » proclama Paolo; e Agostino applica a tutti quanti i credenti la profezia di Cristo ai suoi apostoli, che essi, seduti su dodici seggi, giudicheranno le dodici tribù di Israele. Non è abbastanza chiaro cosa significhi quest'umiltà? Vale a dire proprio il rovesciamento della moderazione greca.

10. *Le virtù della sofferenza*

Il sentimento servile, che neppure nei sogni vola mai al disopra della sua meschinità, ma si fa anzi un onore di idealiz-

zarla, questo sentimento servile ha dato una corona al dolore e alla sofferenza. Cristo stesso, dalla cui bocca sono uscite tante parole di superiore grandezza, è stato in questo caso un precursore, con la sua beatificazione di coloro che piangono e sono poveri e la sua riprovazione per coloro che ridono e sono ricchi. Si ricordi che anche filosofi greci avevano altamente valutate le difficoltà della vita. Ma come suona diversamente la lode della sofferenza in quella virile dottrina educativa! Quando i nobili Pitagorici dichiarano che la fatica è cosa buona, essi pensano alla cima luminosa dalla ripida salita, che può superare solo chi è instancabile e severo con se stesso. Da qui la formula simbolica che si deve aiutare il prossimo caricandosi un peso, non però se lo si vuole deporre. Così l'attività, la gioia di combattere e di vincere vengono stimolate dalla pena: e per questo essa è buona e sacra. « Oh tu compagna dei colossi, tu saggia natura corrucciata, ciò che da un gran cuore viene deciso germoglia solo alla tua scuola ». Come del severo canto di Hölderlin, così dal riconoscimento che gli antichi davano alla sofferenza risuona un esultante e contenuto grido di forza; noi lo riconosciamo, quel tono di gioia e di letizia, che secondo Spinoza è il fondamento e il segno caratteristico di tutto ciò che è buono. Essa è la divina promotrice della vita, essa, come scrive Goethe, « mette in movimento tutto quello che vi è nell'uomo », essa dà all'attività virile il suo ricordo colorito. « Gioia e letizia », dice Seneca, « sono il carattere naturale della virtù », il che significa della prodezza.

Il Cristianesimo invece glorifica lo stato di sofferenza per se stesso: perciò infatti cerca anche di provocarlo artificialmente, e nel modo più tremendo, nell'esistenza morale, per mezzo dell'inquisizione della coscienza. Simile stato deve essere buono in sé e per sé, e più conveniente all'uomo che non il senso del benessere e del vigore. Deve anche renderlo più cosciente che non la felicità. Più cosciente di che cosa? Si è dimenticato che lo stato di sofferenza è il più pericoloso di tutti e solo per chi è ardito e orgoglioso diventa un campo di battaglia della libertà, come Hölderlin sa dire a proposito della pena: « E quando nelle sue tempeste svanisce anche un Eliso e mon-

di tremano al suo tuonare, ciò che è grande e divino resiste ». Ma gli orgogliosi e gli arditi sono per l'appunto quelli che il Cristianesimo non vuole. Per esso al contrario la sofferenza è una scuola di sottomissione e così anche scuola della coscienza sottomessa. Si ignora dunque lo sguardo angusto e cupo del sofferente, la sua inclinazione e il suo piacere a falsare i valori della vita, la sua bigotta gioia di scoprire tutti gli angoli e le fogne del putridume e di soffocare col denso fumo della decomposizione l'alito fiorito del mondo. Si ignora il raggrinzamento psichico e l'avvelenamento morale di animi sentimentali per effetto del dolore, l'amara falsità di giudizio con cui esso si mette sulla difensiva verso il prossimo: in breve quella miseria e quella malattia incurabile, per la quale il comandamento cristiano di amare il proprio nemico avrebbe dovuto servire di lenimento e di orpello. E infine si ignora il pericolo da cui è minacciata la conoscenza, perché chi soffre soccombe volentieri alla seduzione di cercare solo ancora la pace e di acconsentire a qualunque soluzione che gli porti la quiete. E come avrebbe potuto una dottrina, che doveva considerare il bisogno di pace come il suo più forte alleato, riconoscere il pericolo che era insito in lei? Così dunque il povero Pascal ha detto che la condizione di un corpo paralizzato e distrutto dalla malattia è per il Cristiano la più desiderabile e la più conveniente, perché rende semplicemente impossibili le emozioni e le azioni proibite.

Può un animo servile esprimersi con più chiarezza? A questa sua concezione della vita corrisponde il nuovo rango assegnato alle virtù: le virtù della sofferenza, cioè appunto quelle che le menti bene educate di tutti i tempi hanno trattato con sospetto, ottengono il posto più alto. La compassione diventa una prova di nobiltà dell'anima, la mancanza di sicurezza e l'inclinazione all'autoaccusa un segno di purità dei sentimenti. Si cita con ammirazione la massima di un dottore della Chiesa, secondo cui rivela buon cuore il riconoscere una colpa anche dove non c'è. E infine la facoltà dell'obbedienza: essa deve fare vergognare i cuori di tutti coloro che hanno un'anima ardente e uno spirito superiore. Con questa idealizzazione la frenesia malata della natura servile si è esaltata nel modo più

sfacciato. Niente è più significativo per il suo carattere che la pretesa di meritare l'amore per mezzo dell'ubbidienza, quell'amore che cerca non ciò che è forte, lieto, raggiante, ma ciò che è debole e si sottomette. E secondo questi gusti si capovolgerà tutto il quadro del mondo. La divinità stessa non dovrà possedere qualità più nobili della misericordia e tutti i tratti seducenti che le erano naturali e innanzi ai quali i Pagani stavano con gli occhi scintillanti, dovranno impallidire davanti alla compassionevole condiscendenza con cui essa ricerca le persone dappoco e si sacrifica per i più miseri. La sua maggior gloria è di essere consolatrice e medico. E così, dal punto di vista dei Cristiani, tutto il mondo è diventato un grande sanatorio per poveri e malati, Dio stesso un premuroso e umano assistente, aspirazione suprema la pace tra le sue braccia e infine il riposo domenicale della vita eterna, l'ultima pace perfetta per amore della quale, come dice Agostino, si deve esercitare la giustizia in questa vita.
Quanto lontano era stato cacciato questo misero globo terrestre dalla sfera di quel sole vitale, alla cui gioconda luce i Greci riconoscevano la somma felicità nella perfezione di un'ininterrotta attività; e l'eternamente giovane Hölderlin ha elevato il suo canto trionfale sulla miseria dell'immane visione della fine: « Nella più sacra delle tempeste crolli la parete del mio carcere, e più eccelso e più libero vada fluttuando il mio spirito in terra sconosciuta. Qui sanguina spesso l'ala dell'aquila; anche là aspetti lotta e dolore. Combatta sino alla fine degli astri questo cuore nutrito di vittoria ».

11. *Agape ed Eros*

Ed ora l'amore. Di tutti i suoi tesori e i suoi miracoli il Cristianesimo non ha lasciato sopravvivere altro che quel povero piccolo resto che si chiama disinteresse. La sua miglior virtù è ora l'affezione verso ciò che non è degno di essere amato, verso gli storpi, i deformi, gli inetti; il suo più bel trionfo il sentimento di simpatia per il nemico. Vuole sempre potersi procurare attestati di abnegazione. « Infatti se amate quelli

che vi amano che ricompensa ne avete? Non fanno lo stesso anche i pubblicani? ». A questa magra fiammella, alla coscienza della propria abnegazione si sono ridotti, dissolvendosi, il suo fulgore e la sua beatitudine. Come è piccino e poco geniale da parte sua aver timore che l'egoismo nell'antico incanto affiori attraverso tutto ciò che è luminoso, fiorente e delicato. Ma il suo più alto oggetto è il cielo: in quella direzione deve spiegare tutta la sua ricchezza. Allora anche la natura più intima del suo disinteresse deve venire alla luce del giorno. Guardiamo! L'amore per Dio dei Cristiani è di natura essenzialmente femminile: femminile la volontà di farsi amare, femminile la dolcezza del piegarsi e abbandonarsi, femminile l'intesa segretamente estatica con la gelosia dell'amante, che tiene pronti vendetta e annientamento per uno sguardo di traverso al rivale.

Come è lontano quest'amore dalla libera e pura estasi con cui i grandi Pagani avevano guardato alla divinità. Quello era l'amore virile, l'Eros il cui nome palesa già la forza. Non è nella sua natura farsi trovare e farsi amare, ma il cercare, acquistare, conquistare. Per quanto lungo possa essere il viaggio fino all'amato, ogni brivido di piacere lascia la sua traccia lungo la via; lo sguardo ebbro decifra il suo nome in ogni figura fiorente. Come potrebbe essere la corona dell'estasi, se tutti i vezzi d'amore non fossero i suoi messaggeri, quelli danzanti e giocosi come quelli che fanno rabbrividire, che sono corrucciati e lanciano lampi. Ed egli, sulle orme del quale, lungo la terra e in tutto l'universo, il viandante sente i palpiti della vita diventare fiamme d'amore, egli, Eros, dovrebbe essere di nuovo amore, e l'estremo desiderio del volo tra le stelle dovrebbe essere la beatitudine di farsi amare e anche con gelosia? Avrebbe potuto il volo d'aquila dei cuori virili finire con questa caduta in un sentimento che è troppo umano? Spinoza ha espresso per la prima volta per tutti gli spiriti elevati la parola che già da molto tempo era sentita: « Chi ama Dio non può aspirare a essere riamato da Dio ». Questo è stato il suono che ha colpito il cuore di Goethe come la chiara voce di un capo; il raggio puro che con tutto il suo ardente e sordo rumoreggiare ha spezzato i soffocanti vapori

della mistica. E un tale amore rassegnato? Fa forse buona e devota cera all'ultima rinuncia? Il nobile stemma e il sigillo della sua forza è che esso non pensa ad ambire la gloria della negazione di se medesimo. Esso solo è disinteressato in senso vero, perché è completamente se stesso. Di questo genere era anche quell'Eros che faceva presentire a Platone un al di là, un mondo di perfezione, non della povera anima che vuole essere amata, bensì del ritorno agli astri, il cui fuoco lontano ha reso ebbre le notti.

12. *L'impoverimento*

La dottrina cristiana comincia con la beatificazione dei poveri. Chi non sa oggi che noi siamo mendicanti e il nostro unico possesso spirituale è il nichilismo? Saprà disincantarsene l'enfasi altisonante dei nostri poeti, artisti e moralisti? Purtroppo c'è qualche cosa di veramente disperato nel loro grido. Io temo che dovrebbero per prima cosa gridar più forte ancora e per se stessi e decantare anzi tutto al proprio cuore il possesso prezioso che il mondo deve ammirare in loro. In questa nuda miseria ci ha messo il Cristianesimo. Solo ora sentiamo in tutto il suo orrore che cosa esso ha causato, ora che quella povera piccola luce per cui ha spento tutti gli astri sta essa stessa per spegnersi. Ci ha ridotto l'immenso orizzonte dell'universo a un piccolo brandello, allo sguardo spasimante dell'anima malata verso il suo medico e consolatore in cielo. E tutta la vastità dell'orizzonte che un tempo era aperta ai voli conquistatori dell'Eros, dovette restare al di fuori, nell'oscurità, come la regione di ciò che è indifferente, privo di valore, anzi cattivo. Così è successo che una logica irriverente, indiscreta, innaturale, una logica del tutto meccanica si è gettata addosso a queste zone private del loro Dio. È il Cristianesimo che ha la colpa della scienza morta, nel cui freddo abbraccio noi oggi minacciamo di soffocare. Felici gli antichi Pagani. Da tutto ciò che esiste batteva incontro al loro Eros il fuoco divino. Davanti al suo sguardo infiammato ogni fenomeno, ogni sentimento e ogni possesso, ogni condizione e

ogni luogo svelavano la vivente presenza di un Dio, che legava la loro alla sua esistenza infinita. « Che altro è infatti la natura se non Dio » dice lo Stoà, ed esprime così in genere il più profondo significato della civiltà ellenica.
Come suona misera in confronto la lunga contesa giudaico-cristiana intorno al Dio unico, che non vuole avere altri dei accanto a sé! Lo spirito pagano era sempre pronto ad abbandonare le personalità troppo umane dei suoi Dei. Dietro la colorita scenica immagine delle loro figure poetiche stava lo sfondo della natura divina. Ed essa, l'etere, i vanti, i fiumi, le onde del mare, la terra, potevano essere chiamati a testimoni del suo soffrire anche da un Dio come Prometeo; essi, tutti insieme, e lo sfondo ancora più recondito, che risplende attraverso la natura, era il divino, la divinità. E Plotino poteva ancora dire che non colui che la limita a un'unico essere conosce nel modo migliore la forza della divinità, ma colui che riesce a scoprire nel mondo le sue molte forme.
In ultima analisi il Cristianesimo non è però stato spinto da un'esigenza del pensiero a combattere contro il politeismo pagano e la sua devozione per la natura, bensì da un'esigenza dell'animo. I Cristiani avevano bisogno di un Dio che avesse compassione della loro debolezza e del tormento del loro senso d'insufficienza, che amasse tanto più teneramente la sensibile anima femminea, quanto più essa era disposta ad abbandonarsi, a sottomettersi, e che, come Dio, le sussurrasse il dolce segreto che appunto in quello stato di rassegnazione e di miseria era più eccellente e più preziosa di qualsiasi altra cosa in tutto il vasto mondo. Accanto a questo Dio consolatore, che in pari tempo lusingava la più nascosta vanità, non doveva essercene assolutamente nessun altro: così come l'anima nella sua miseria e nella sua sensibilità non conservava nessun altro interesse che non fosse per la propria giustificazione e la propria redenzione. La vastità, la profondità, l'altezza del problema universale si rimpiccioliva così tutta ad un unico punto: il rapporto cioè dell'anima femminea e bisognosa d'amore con ciò che la consola e la rende beata.

13. *Il Dio visibile e invisibile*

Quello che non si potrà mai perdonare al Cristianesimo è la dottrina morbosa, posta al servizio della massa delle anime malate, che si conosca la divinità con tanta maggiore chiarezza, quanto più a fondo si scende nel sentimento della propria nullità. Così esso non solo ha dichiarato la guerra a ogni umana grandezza, ma ha avvilito la sublimità del divino nelle più cupe bassure della miseria. Ambedue le cose condividono per necessità la stessa sorte. Ciò è appunto quello di cui il Cristianesimo è meno consapevole. Non dalla pianura, ma in alto, lassù sulle alte montagne, si scopre la maestà della vetta, che tutto sovrasta. Le sommità del mondo sono scomparse per il Cristiano. La creatura avvilita si è rinchiusa in sé e nella sua miseria. Questa, credeva, doveva essere la più pura e la più grande idea di Dio, idea che scaturiva solo dalla nostalgia dell'anima umiliata e dalle speculazioni del cervello solitario. E cosa ne è risultato in realtà? Cosa doveva risultarne? Una chimera per l'animo derelitto e bisognoso di tenerezza; Dio come rovesciamento fantastico dell'impotenza umana. Il « Dio nel cervello, lì dietro l'insulsa fronte dell'uomo », come dice Goethe, « il Dio che avrebbe dovuto essere molto più eccelso del mondo in cui leggiamo l'ampiezza della divinità ».
I non Cristiani conoscevano qualche cosa di meglio. Quanto più si innalzavano e si espandevano, tanto più grande diventava per loro la divinità: quel Dio eccelso cioè, la cui nobile presenza non si trova nella miseria del piccolo Io, ma in tutto ciò che è reale nel vasto mondo, dovunque questa realtà è più viva. Lo svilupparsi ed elevarsi della forza umana è una di queste realtà ed è in questo modo un'ascesa verso la sublime visione. Non può restare solitaria: perché una realtà riconosce e saluta l'altra. Quanto più l'anima va crescendo in forza e in ricchezza, tanto più profondo e più vivo diventa l'universo. Ai Greci, nella forza espansiva della loro migliore giovinezza, esso ha dato a conoscere plasticamente le sue mille figure particolari. Perciò essi vedevano il mondo pieno di Dei. E solo il rilassamento della loro energia psichica diede all'intelligenza la povera libertà di dubitare del loro gran numero. Anche

Goethe, negli anni della più sovrabbondante ricchezza, non poteva difendersi dalla sensazione che « gli Dei », come egli dice così volentieri, o il « Dio dalle cento teste » avessero influenza sulla sua vita. E anche in questo conferma la maniera greca: la divinità diventava per lui tanto più visibile, quanto più genuino, più libero, più grande riusciva ad essere lui stesso. « Quando tu dici », scrive a Jacobi, « che si può solo credere in Dio, io ti dico che faccio gran conto della visione di lui ». In un dialogo con Ermete Trismegisto lo spirito chiude il suo insegnamento con le parole: « Non esiste niente che non sia un'immagine della divinità ». E quando Ermes chiede: « È Dio invisibile? », lo spirito risponde: « Non peccare. Chi è più visibile di lui? ».

14. *Il riso perduto*

Con l'ardore malato di umiliarsi e di porre tutti gli uomini senza eccezione in un mostruoso rapporto di peccato verso il loro Dio, con questa fanatica brama di sottomissione, il Cristiano ha perso una volta per sempre la facoltà di guardare liberamente al significato della vita umana. Come disconosce le sue grandi possibilità, così riesce a vedere anche la sua inettitudine solo sfigurata e in modo non vero. Ed è abbastanza stolto da credere che questo suo modo di considerare le cose, infantile e dettato dalla paura e dal risentimento, sia lo sguardo con cui i grandi occhi di Dio guardano il mondo. Larghezza e libertà di giudizio sono date solo a chi è forte e sicuro di sé. Egli soltanto può disporre della vera bontà, di quella bontà che dalla natura insufficiente non desidera né contrizione, né autodilaniamento, ma può riderne come si ride di un bambino. Dove è rimasto, da che il Cristianesimo valuta e giudica, l'*humour*, questo purissimo segno della superiorità, che non può mancare sulle labbra di un vero Dio? Il Dio ebraico-cristiano non sa ridere. La sua immagine non è stata adornata con tutto ciò che i suoi adoratori e i suoi panegiristi hanno trovato degno di ammirazione? Ma si è completamente dimenticata la sublime facoltà per mezzo della quale si dà a

conoscere lo spirito più libero. A questo bisognerà pensare in una qualsiasi valutazione del Cristianesimo. Di Zarathustra si dice che egli sia venuto al mondo ridendo. Per gli antichi il sorriso era un fulgore che veniva custodito come un incantesimo. Sulle abitazioni degli Dei greci c'era il sole della serenità. « Sorridendo è entrata nella vita la loro stirpe », canta di loro il poeta orfico. Una preghiera mistica più tarda così parla ancora alla divinità: « La terra fioriva sotto la tua luce e i suoi frutti maturavano mentre tu sorridevi ». Ma il Dio ebraico-cristiano non ride, eccetto che nella rabbia più amara. Nella sua immobile solennità si rispecchia il lato oscuro dello spirito umano, con la sua illiberalità e la sua grave ottusità; mentre il Dio Pagano, da Omero fino a Spinoza e a Goethe, dà a conoscere col suo bel riso il suo spirito superiore. Porta il segno di quella geniale superiorità che è padrona di guardare agli uomini anche con *humour*. Uno sguardo del suo occhio sereno, una lieta parola della sua bocca e l'atmosfera opprimente è d'un colpo purificata. Questa buona parola è stata detta tra i Pagani dall'ottimo Bion: « L'esistenza dell'uomo uguaglia in tutto il suo principio e la sua vita non è più rispettabile e più grave della sua concezione ». Oh alba del riso! Davanti a te i cupi fantasmi del peccato originale, della dannazione eterna, o come altro si chiamino, si nascondono nelle buche e nelle paludi da cui sono usciti. Ma quando Seneca a proposito della massima di Bion osserva che è meglio accogliere gli errori umani non col riso, ma con sangue freddo, noi dobbiamo ricordare una parola ancora più umana di Jean Paul. Allo stesso modo come noi adulti, dice, guardiamo i conflitti e gli errori dei bambini, così è per i nostri peccati agli occhi di Dio; ci farà il viso serio, ma tra di sé ne riderà. Questo è un pensiero che si è elevato al di fuori del Cristianesimo e oltre il Cristianesimo, il quale non ha posto per la sua serena grandezza.

15. *Il Giudaismo*

Perché alla folla plebea, che ancora una volta voleva pur farsi valere, venisse indicato il suo Dio, ci voleva una natura, che manca sia al Paganesimo greco che a quello romano. Sarebbe stato pretendere da lei troppo ingegno il presumere che potesse rallegrarsi del Dio verso cui si eleva la libertà con le sue più sublimi esaltazioni. Chi voleva parlarle secondo il suo sentimento, doveva denigrare queste elevazioni e santificare invece la preoccupazione e la miseria che fanno tutti uguali. Non ugualmente grandi, ma ugualmente piccoli. Bastava solo esser capaci di una sofistica atta a spacciare gli impedimenti, le ottusità e l'avvelenamento dello spirito come le migliori virtù. Questa è stata la missione del popolo giudaico. La folla è dovunque illiberale. Appunto per questo è plebe. Ma qui lo era la nazione come tale, sulla base del suo carattere. Il popolo giudaico con la sua religione ha saputo ingannare il mondo, come se con essa si fosse una volta per sempre superato ciò che è troppo umano e l'uomo con una sublime idea di Dio si fosse elevato al di là di se stesso. Questo genere di uomini era in realtà solo abbastanza irreale, per non saper mettersi in alcun rapporto con ciò che vi è di essenziale nella vita e nella natura. Per di più in loro si era sviluppato un altro senso. Come sempre, quando manca all'anima una consistenza positiva, il sentimento più acuto dell'Io era in loro al centro di ogni esperienza e di ogni azione, in luogo del nocciolo essenziale. Non si scambi questo ristretto sentimento dell'Io col più grande Io, il genio della mascolinità, la cui curva si spinge in alto, al di sopra della personalità. I Giudei erano il più femmineo di tutti i popoli. Per loro tutto era il risultato del piccolo Io, derelitto, mendicante, presuntuoso, geloso, vendicativo. Essi non potevano neppure sognare di liberarsi dalla più meschina preoccupazione dell'Io. A loro era infatti completamente negata la libertà spirituale della speculazione, perfino la volontà di arrivare a creare forme obiettive. Al posto dell'orgoglio e del coraggio virile dei popoli classici essi hanno dato origine al sentimento femminile del peccato, la malattia cronica dell'Io che ritorna su se stesso, il rovescio della più

vuota presunzione. E come si è snaturata sotto la prospettiva infantile del loro sentimento dell'Io l'immagine del mondo, che i Greci contemplavano tanto religiosamente! Tutto il cosmo non è per loro altro che il prodotto di un Io divino sommamente caparbio e bisognoso di considerazione, tutta la storia del mondo solo l'esplicazione della sua gelosia verso l'Io ricalcitrante e riluttante del popolo eletto. E ancor oggi ci si assicura che il mondo avrebbe imparato da questo popolo, pieno di pregiudizi disperati e del più malato risentimento, a intendere l'essenza divina in modo grande e puro e a comparire di fronte a lei nell'attitudine più dignitosa. Oh, la sua gloria è assai diversa e gli resterà per tutti i tempi: e cioè quella di aver posto sul trono il meno spirituale e il più illiberale degli Dei, un piccolo Io giudaico accresciuto fino all'immensità. Così stanno le cose con quel famoso ed esemplare monoteismo, che in realtà è di gran lunga superato per libertà e nobiltà di sentimento anche dai primitivi popoli pigmei, con la loro fede nel celeste Dio universale. E tuttavia, quando divenne cristiano, esso poté accecare fino al punto che il più manifesto politeismo, in cui si era per tempo sviluppato, venne semplicemente trascurato e rinnegato. Non si trattava infatti di una devota comprensione della natura e del mondo, in senso puro, come la troviamo nei grandi Pagani, in Goethe e in Hölderlin, ma dell'immagine riflessa del piccolo Io umano. E questa era l'unità che negli ortodossi non poteva moltiplicarsi neppure per mezzo di mille grandi e piccoli specchi.

Che cosa ha servito alla fin fine al Dio geloso dei Giudei diventare dolce e paterno, diventare, per parlare con Heine, un Dio che « non vomitava più soltanto collera e vendetta e almeno non tuonava ugualmente per ogni inezia »? Rimase però il meno spirituale di tutti gli Dei, il Dio della prospettiva ristretta, delle preoccupazioni femminili e del risentimento, il grande Io divino, di cui ha bisogno il piccolo Io umano, perché è proprio della natura di ambedue riconoscere all'elemento personale nel mondo la somma ed estrema gravità.

16. *Grecità e Cristianesimo*

La maniera pagana e la cristiana si sono fin dal principio sentite come avversarie inconciliabili e si urteranno sempre per tutta l'eternità come due elementi nemici. Quante cose sbagliate e non essenziali sono state dette sulla loro differenza. Ancora oggi la teologia liberale cerca di far valere il giudizio che la religione pagana non fosse altro che un primo passo verso la cristiana, cioè verso la religione perfetta. Si è inoltre abbastanza ingenui per confrontare l'una con l'altra solo le due idee di Dio e lasciarsi ubriacare dalla formulazione più millantatrice e più beatamente sentimentale, senza domandarsi quali ideali gli uomini avessero posto a se stessi, domanda che sola poteva dare una misura per la nobiltà dell'idea di Dio. Allo sguardo acuto di Federico Nietzsche è stata chiara la differenza sostanziale tra l'ideale greco e quello cristiano. Nelle sue note inedite egli dice ideale greco: « Domare l'animale dell'uomo e domare la donna nell'uomo », ideale cristiano invece: « Domare l'orgoglio nell'uomo, ecc. ». Con questo è stata effettivamente detta la cosa decisiva. Se i Greci vogliono domare l'animale dell'uomo, i Cristiani invece vogliono riconoscere l'animale nell'uomo, non per idealizzarlo e approvarlo, ma per spezzare l'orgoglio dell'uomo. Egli deve ammettere solo di essere debole e volgare, di non possedere niente che possa sollevarlo dall'abbiezione e di avere quindi come unica risorsa la grazia. Per curare questo atteggiamento abbattuto, con la sua personale pusillanimità e il suo sguardo languente verso l'alto, niente è più adatto di quei sentimenti femminili, che i Greci cercavano di superare con tutta la forza della loro virtù.

17. *L'ideale femminile*

Con l'ideale femminile il Cristianesimo ha ingannato nel peggiore dei modi il mondo e se stesso. Voleva liberarsi del piccolo Io con le sue insufficienze. Ma nella donna il sentimento dell'Io è radicato nel modo più profondo: per lei tutto è

espressione ed eco della sua piccola persona. La via femminile era dunque la più sbagliata per superarlo. Il Pagano riusciva a liberarsi dall'Io inferiore e dalla sua miseria immergendosi nell'ebbrezza sconfinata o, in maniera più virile, con lo slancio dell'Io superiore. Al Cristiano nella sua femminilità manca la forza di dichiararsi per il grande Io. Col piccolo Io invece si accorda in tutto, secondo la maniera femminile, che torna sempre nuovamente allo stesso punto, attraverso le vie più intricate. Non deve cioè essere elevato, ma giustificato e santificato. E come avviene questo? Occupandosi col maggior fervore possibile dell'Io del prossimo e dell'Io di Dio.

Capitolo IV

Al di là della fede

I

Chi riesce a guardare con occhio sereno l'umanità e la sua storia, chi ha la buona volontà di ricercarvi l'elemento vivo ed essenziale, verrà non di rado ricompensato dall'estasi. Una simile estasi è questa: trovare i popoli più infantili e spontanei precisamente sulle stesse orme dei pensatori più virili delle epoche colte. Ma c'è di più. L'enfasi di coloro che sono di poco peso, l'ipocrisia progressiva dello spirito del tempo può volta per volta sconcertare per il momento. Ma appena abbiamo lasciato dietro di noi le aule della retorica religiosa, filosofica e sociale, appena apriamo il nostro orecchio alla voce della vita c'è un'unica melodia che ci risuona incontro da tutti i confini e da tutti i tempi; ed essa dice: « Il pregio dell'uomo non si dimostra nella mortificazione della consapevolezza, nella rinuncia alle esigenze della natura, nella compassione e nella simpatia per i sofferenti e in tutte le altre forme in cui si esprime la pietà e l'incapacità di difendersi, ma nella forza e nel lieto senso di cavalleria dell'anima bennata ».

II

Da che venne predicata la negazione di se stessi la morale ha abbandonato la via naturale e va su una falsa strada inciampando anche nelle sue proprie gambe. L'uomo non si è capito bene, quando ha creduto che la sua maggiore magnanimità non fosse altro che un modesto o amorevole mettere da parte

la propria persona in favore degli altri. Questa cattiva interpretazione dell'istinto morale, che stigmatizza l'orgoglio e la sovranità del proprio Io come nemici della buona volontà, è contraddetta nel modo più deciso dagli antichi popoli colti. Per individuo buono essi non intendono colui che è pietoso, pieno di abnegazione, non colui che è più capace di immedesimarsi nei sentimenti degli altri e rinuncia perciò a far valere se stesso, ma colui che è bennato e che tiene in onore la sua propria persona. In ciò sono d'accordo tanto le stirpi umane più ingenue, quanto tutti gli uomini che in ogni epoca si sono mantenuti diritti: non misurano la nobiltà dalla somma di buone azioni con cui uno fa felici gli altri. Il loro sentimento naturale dice loro che merita il maggior onore colui che tiene in maggior conto se stesso e riesce in ogni condizione a dimostrare con la forza la sua nobile natura. Per esprimere il suo atteggiamento verso gli altri uomini non vi è di meglio della parola « cavalleria ».

III

La cavalleria, in lode della quale concordano i cuori generosi di tutti i tempi e di tutti i paesi, richiede un'anima forte. I suoi impulsi non sono la miseria e la pena. Il dolore del prossimo non è per lei ricordo, compassione, presentimento e sentimento del proprio affanno, dalla cui angoscia deve liberarci l'atto caritatevole. Alla sua orgogliosa coscienza è naturale il riconoscere gli altri. Essa non esclude la lotta, che è appunto l'elemento vitale della sua forza. Ma sa che amore e lotta sono fratelli nel seno materno della vita. Vuole solo vedere l'avversario in modo grande, forte, leale, o almeno con nobile atteggiamento vuole considerarlo tale. È troppo orgogliosa per sfruttarlo e tormentarlo come se la sua consapevolezza avesse bisogno dei suoi denari o fors'anche della sua sofferenza. La vile meschinità che spia nell'altro i punti deboli e scoperti e lo attacca alle spalle, che procede più arditamente contro chi è indifeso, è per lei l'infamia delle infamie, come un nemico mortale, contro cui è chiamata a condurre la guerra più im-

placabile. È abbastanza forte e sicura di se stessa per guardare a tutti i derelitti e agli oppressi con lo sguardo solare della bontà. Non che, con voluttà sentimentale, essa dichiari i bisognosi, i malati, i languenti, quali suoi fratelli e amici più stretti. Questa è la maniera di coloro che sono segretamente infranti, a cui fa male camminare eretti e che si sentono più sicuri nell'atteggiamento e nella compagnia più paradossale. Essa invece conosce il suo posto nella comunità visibile e occulta dei generosi. E anche se per trovare i suo fratelli dovesse guardare lontano, al di là di vaste terre e di secoli, sa di non essere sola e sta salda.

IV

Fino a che la virtù fu cosa degli uomini superiori, l'ideale dell'evoluzione della loro nobile natura, fino allora la dottrina morale ha considerato quale suo ufficio più importante quello di esprimere l'essenza della cavalleria come concetto e come immagine. Prima di qualsiasi filosofia il tipo dell'irreprensibile è apparso ai popoli più vigorosi nella figura di un eroe, di un antenato o di un Dio, il cui esempio infiammava i cuori dei migliori. In questo modo gli antichi Dori hanno guardato al loro Ercole. E più tardi la filosofia, quando tracciò la via alla perfezione, ha potuto indicarlo come il più nobile dei cavalieri. L'eco dell'antica grande maniera risuona ancora per noi nelle migliori poesie di Schiller e di Hölderlin. Si confaceva certo benissimo anche alla più sublime lotta dell'uomo per la libertà, come melodia alla « più coraggiosa difesa dello spirito ».
Ma è venuto il tempo in cui la morale non ha più voluto avere niente a che fare con le nature nobili. Forza, pienezza e libertà, soprattutto la vita nel suo fiore, diventarono per lei estremamente tormentose. Essa si attenne ai miseri, ai malati, agli inferiori e la virtù, per il cui premio prima avevano fatto a gara gli uomini diritti e capaci, diventò una stampella per gli zoppi. Il nuovo ideale, a cui adesso venivano chiamati i popoli, doveva coprire l'intimo male dei molti, che non po-

tevano arrivare allo sviluppo delle loro forze. Questa maniera è sempre ed eternamente lontana per la cavalleria. Essa non può neppure sospettare la sua libertà, nella cui natura riconoscimento e benignità sono insite. I più grandi falliti sono sommi simulatori. Arrivano al rispetto di se stessi, che ogni momento possono perdere e debbono cercare sempre di nuovo, attraverso vie prettamente oscure e traverse. E per questo hanno bisogno del prossimo. Il loro amore è altrettanto illiberale quanto il loro odio. La loro scaltrezza sa come amare uno, per far sentire più acerbamente il proprio odio all'altro. Nel fondo del loro essere infatti sono vendicativi, non a cagione di vere offese, ma in conseguenza della loro natura corrotta. I più vicini a loro sono gli incerti di tutte le sfumature. Non sono pieni soltanto di pura avidità di vendetta, sebbene nella loro miseria vi incorrano facilmente. Tanto più sentono il pericolo di voler essere grandi, dell'orgoglio, della confidenza in se stessi, perfino della rettitudine e della schiettezza. Come certi individui si guardano dall'ubriachezza perché, simile a una risciaquatura, porta alla superficie il fango del loro temperamento, così essi non possono abbandonarsi a nessun genere di libertà per non diventare volgari. La grandezza può provocare loro solo le vertigini; l'orgoglio diventa millanteria, a ogni tentativo di confidenza in se stessi debbono inorridire della loro nascosta instabilità. Si fanno scrupolo di ogni cosa e stanno meglio di tutto quanto più strettamente si sentono legati a qualcosa.

La nuova morale è stata coniata per queste legioni di esseri inferiori. Essa non poteva lasciarli diventare grandi e vigorosi. Ma conveniva farne almeno qualche cosa, anzi tutto per la loro propria coscienza sofferente. Alla loro debolezza malevola la nuova morale oppose debolezza benevola: compassione, amore, umiltà e come ancora si chiama. Alcune di loro hanno un bel nome. Ma chi riuscirebbero a ingannare? Solo gli stessi individui problematici, che hanno bisogno di loro e a cui esse debbono dare una tinta di color vitale. Nonostante le parole roboanti, la loro morale non ha la più lontana parentela con quella grande lotta in cui, come dice Hölderlin, il combattente ha imparato « a essere libero e orgoglioso ».

V

Dalla mancanza di libertà della nuova morale si capisce perché è così triste. Ha una natura predicatoria e pretesca ed è nemica mortale della letizia, che, secondo Spinoza, caratterizza tutto ciò che vi è di buono e di vero. Il suo elemento è l'*abiectio*, la condanna di se stessi, che quel grande pensatore ascrive al regno della falsità. La sua vittoria è stata la disfatta dell'uomo; essa ha fatto degli esseri insignificanti i rappresentanti dell'umanità e per mezzo delle sue valutazioni malate e non vere ha traviato e avvelenato quelli che erano pieni di speranza. Ma certamente non tutti furono perduti. Sull'immenso campo di rovine umane alcuni singoli rimasero eretti come colonne. Sono questi i Titani, la cui esistenza è tutta una protesta contro gli usurpatori dell'Olimpo: e molti di loro, come Prometeo, si consolarono col segreto che un giorno sarebbe suonata l'ora della loro caduta. Ma per il gran numero di quelli facili ad essere sedotti era finita. Chi li educava all'orgoglio e al coraggio in modo che riconoscessero la loro forza? La loro anima creata libera doveva imparare a piegarsi e a studiare la tetra arte di diffidare di ogni impulso gagliardo e approvare invece gli impedimenti e le depressioni, grazie a cui essi si sentivano uguali a tutto ciò che è misero.

VI

L'anima di chi soffre si augura di arrivare alla pace. Questa è la profonda serietà della sua morale. Nella privazione e nell'umiliazione cerca la pace fuori di se stessa. Non le sarà facile raggiungere il suo scopo e deve lottare più ardentemente che mai, quando conservi ancora un resto di forza naturale sana, che si metta sulle difese. Agostino ci commuove con la sua descrizione di questa lotta disperata. Egli dovette soffocare la vita in se stesso. Ma l'assassinio doveva condurre alla pace, e per questo egli teneva occhi e orecchi chiusi e si batteva senza posa sul fianco della sua malata nostalgia.
La nuova religione e la nuova morale esigono che noi pren-

diamo questi spasimi affettivi, che conducono alla tranquillità, come esempio di lotta impavida e di vittoria. Ma quanto più in alto e più libero ci batte il cuore se osiamo guardare l'anima forte e salda! Piacere supremo e bene supremo è per lei dimostrare la sua forza. Essa sceglie sempre da sé ciò che è più difficile; e conosce troppo bene la libertà per credere che l'ubbidienza sia più difficile. Il suo presentimento va molto più in alto di tutte le nostalgie dell'anima malata. Così in alto che non può pensare a porsi come scopo una condizione che possa raggiungere. E anzi tutto essa non vuole la pace. Ha una profonda diffidenza verso tutto ciò che promette la tranquillità, un nobile sospetto che non si lascia illudere dal fatto che lì si debba lusingare la debolezza. Con l'istinto della sua natura cavalleresca sceglie quello che è più difficile. Ma questo istinto, nella maniera meravigliosa della natura, mette in salvo la vita cosciente e la coscienza vivente: che alla forza migliore risponde sempre un più elevato splendore del mondo, una più sfavillante rivelazione della sua altezza, della sua profondità, della sua ampiezza e delle miriadi di figure della sua realtà. Come rinuncia volentieri per questo al dolce sogno dell'uno, dell'unico, in cui la mistica femminile di tutti i tempi e di tutti i luoghi ha cercato e trovato la pace!

VII

L'essenza della forza è eterno divenire. « Morire e divenire ». Sa di essere in segreta corrispondenza con tutto ciò che è reale. Perché tutto ciò che è reale vuole un eterno divenire. Le cose del mondo mostrano all'anima forte per l'appunto tanto fuoco e tanta vita, quanta essa medesima è capace di risvegliare e di sostenere in sé. Quando essa ha riconosciuto questo — e deve riconoscerlo perché sapere ed essere sono una cosa sola — la sua decisione è presa: volere ogni volta ciò che vi è di più ardito. E ciò che vi è per lei di più ardito non è la negazione di se stessa, né il baratto della preoccupazione per il proprio Io con la preoccupazione per gli altri. E neppure la pace in Dio, il ritrovamento dell'uno nel tutto, il tranquillo

consumarsi nell'anima del mondo. Non è di così facile contentatura da porsi una meta, anche se abbia il nome pomposo di infinito. Non cerca neppure un principio dell'azione, una legge eterna. Non vuole arrivare così presto al termine. Sa che tutti questi sono desideri del piccolo Io. Ma essa possiede un Io più alto, che è essa medesima e nello stesso tempo il suo demone. Egli le promette di indicarle sempre la cima più alta, se rimane sulla via della vera cavalleria. Perciò la sua volontà non è diretta verso il piacere che certamente risiede esso stesso in lei, né verso il dolce o doloroso piacere che si prende cura dell'uomo, né verso il diletto in Dio, in qualunque modo possa venire concepito. La sua aspirazione è modesta, perché è incommensurabile. Vuole solo l'azione. Ma questa volontà conosce colori pieni di vita più profondi di tutte le ombre paradisiache della bramosia di pace.

VIII

Alle anime femminili, che vogliono essere raccolte, amate e condotte alla quiete, pulsa incontro dalla profondità dell'esistenza un cuore infinito, in cui confluiscono tutte le forze, un'anima che, col suo ardore amoroso, riempie di luce tutta la vita e attirerà completamente lo spirito umano, se soltanto vorrà abbandonarsi, nel suo felicissimo abbraccio. L'universo è tanto ricco e profondo che può mostrare a ogni occhio un proprio viso e così anche all'occhio virgineo della nostalgia. Per lei tutto indica all'amico nascosto, al re della incomparabile grandezza e bellezza: ed essa vuole adornarsi e aspettare sino a che alla fine la porta si spalanca. Oppure essa vagherà, vagherà pazientemente, attraverso luoghi oscuri e aridi, fino a che arriva alla porta dove verrà aperto a chi bussa. Essa lo sa: egli è lì dietro la soglia. Egli, colui che arreca soddisfacimento e voluttà, la pace eterna: Dio, oppure ciò che è infinito e senza nome.
Da che gli uomini vengono allevati alla femminilità, deve parere come se questo solo significhi essere religiosi e possedere la facoltà di sentire gli ultimi sacri misteri. Ma la libera ani-

ma virile vede il mondo sotto una luce completamente diversa. La sua natura la spinge al divenire e al creare. E così, essa conosce un mistero più meraviglioso di quello del mondo eternamente finito. Essa balza arditamente al di là del tranquillante pensiero che la somma di tutte le cose sia già stata contata e raccolta, fosse pure il tesoro immensamente grande e lo spirito che lo custodisce immensamente nobile. Il Dio eterno, l'anima del mondo, l'assoluto, non sono per lei i concetti più alti, ma idee che debbono essere superate, e nella volontà di trasformazione della sua natura sono già superate. Essa sa che il « massimo », cioè il divino, è in continuo divenire, a ogni momento lascerà indietro se stesso e si ritroverà come se non fosse mai esistito. Con questa prospettiva infinita davanti agli occhi essa si attiene solo al suo genio, il demone vigile e consapevole che non la lascia riposare e la caccia via dai sogni della sentimentalità, la spinge nella lotta e nella miseria e le consiglia sempre di intraprendere ciò che è più azzardato. Quando viene raggiunta la più alta tensione, quando l'azione balza alla luce, allora, nel lampo sfolgorante di un momento, ecco apparire la verità come figura divina. È l'attimo della gloria. Mani felici di artista hanno scolpito questo miracolo come immagine divina. Ma alla perfezione, in cui il divenire è infinito, non si addice la durata. Solo un'eco, un'ombra orgogliosa segue la volontà di vita che procede sempre avanti, avanti.

IX

Il carattere virile può ben intendere i desideri e gli ideali della natura femminea e sofferente: non gli sono affatto estranei gli stati d'animo crepuscolari con le mani ansiosamente tese verso un appoggio che ispiri fiducia. Ma essi sono per lui ciò che deve essere vinto. Il nobile sentimento dei Greci ha messo tutto il suo onore nel vincerli. All'anima femminea e sofferente invece non è dato di comprendere l'anima virile nella sua forza migliore. Le rimprovera mancanza d'amore, perché il suo scopo supremo non è di essere amata; mancanza di

fiducia, perché il suo più intimo desiderio non la spinge a darsi in possesso; mancanza del sentimento di santità e di devozione, perché il suo interesse ultimo è al di là degli altari e del trono celeste, anzi perfino al di là dell'esistenza eterna e della durata. Inorridisce nel seguire con gli occhi la libertà virile. Sente per lei una dolorosa compassione e vorrebbe volentieri tirarla indietro, tanto le pare senza patria, tanto impensabilmente sola. E come può darle facilmente ragione l'apparenza. Prometeo, il più orgoglioso figlio della terra, il prototipo della sconfinata volontà di libertà, non ha versato il suo sangue solo sulla roccia, senza conforto e senza aiuto, monumento di martirio in un orrido deserto? Ma la sua voce ha ridestato attraverso i millenni i grandi cuori e, oh miracolo, essi udivano in lei un giubilo in confronto al quale tutti gli inni di Dio risuonavano deboli e tristi. E gli occhi più sereni hanno guardato pieni di rapimento al principe dei martiri. Non lo vedevano abbandonato. La natura antichissima ed eternamente nuova era viva intorno a lui, essa lo ascoltava, essa aveva un linguaggio. Egli solo? I fratelli delle epoche lontane, che nelle loro ore più sublimi e più gravi pronunciano con gioia il suo nome, essi conoscono bene il segreto di coloro che sembrano abbandonati: sanno che essi hanno a fianco il loro genio, il fratello e l'amico ardente, lieto, sicuro, fedele. A chi non è libero manca il coraggio per questo legame fraterno, perché egli ha paura di sottrarre onore e devozione a un supremo sovrano o alla causa ultima del mondo. Non sa guardare negli occhi questo meraviglioso compagno. Odono la sua voce solo come ammonimento della coscienza e come accusa, come mediatrice inquieta tra il loro cuore e una maestà che vuole essere tutto in tutto. Così lo hanno disonorato. I liberi invece lo riconoscono come il loro Io più alto. Nei suoi chiari occhi profondi si specchia per loro l'universo. Essi vi leggono dentro la più divina delle conoscenze: che la realtà del mondo come una sposa attende in ogni luogo e a ogni ora il magnanimo che la faccia sorridere, il fulgore orrido o dolce che si chiama « oggi » ed è Dio. Il demone, il mistagogo della vita, come lo chiama un poeta greco, conduce a tutti i misteri che nasceranno. E nell'anima cavalleresca che

lo segue cresce l'amore per le sue lotte, per la sua felicità giubilante e piena di lacrime. Vi è solitudine dove l'amore diventa sconfinato? O mancanza di santità dove l'anima a ogni istante si prepara a festeggiare la nascita del lampo divino?
Ma la miseria della nostra stirpe conosce solo l'amore arrendevole che vuole riposare nella dolce pace; e purtroppo ancor di più l'amore doloroso che si fa una virtù di cercare il malato, il povero, perfino il nemico, perché deve sempre assicurarsi del suo proprio disinteresse.

X

L'universo è infinito e in esso ogni cosa vuole diventare divina. L'Eros non conosce indugio. Prima che la gloria più recente sia distrutta egli è già volato oltre, per cogliere il fiore del divenire. Giovani Dei e giovani Dee, per cui ancora nessun cuore si è infiammato, attendono di aprire gli occhi; e altri Dei dimenticati da secoli si preparano alla resurrezione. Il maggior rischio desta il maggior piacere. Dovunque sovrasta l'attimo sconfinato. Nel deserto, dove la nostalgia si faceva il segno della croce, su cime glaciali, innanzi alle quali il pensiero sbigottiva, l'ardimento trova la sua più nobile preda. E la realtà afferrata in un abbraccio, improvvisamente offre ad Eros nell'amorosa lotta un viso più familiare, un sorriso che lo rapisce nell'indescrivibile. Questo è l'evento supremo. È il mondo che comincia a risplendere, la realtà somma e più fugace toccata dal polline di tutte le idee divine. Ciò che rimane non è che fantasia, canzone e saga.
L'immagine divina, scolpita, dipinta, cantata o parlata, che l'istante infinito lascia dietro di sé come simbolo e pegno, può essere per l'Eros generatore solo una pietra di confine. Se egli si ferma, se s'innamora scioccamente degli occhi del cielo, se vuole inginocchiarsi, il suo demone lo fulmina improvvisamente con lo sguardo da quegli occhi. Egli comprende lo sguardo e ode nella lontananza i rintocchi di una nuova ora. Ma la folla di coloro che non sono liberi, degli animi teneri e spasimanti, che hanno bisogno di un gran padrone, di un'anco-

ra di salvezza, di un cuore amoroso, si riuniscono tutti intorno all'immagine divina, l'adorano, costruiscono templi e la devota ubbidienza propaga la venerazione nei secoli. Il mondo è pieno di queste immagini. Dovunque noi guardiamo vediamo una sala di statue o un campo di ruderi che raccontano molte cose. E migliaia di altari fumano davanti ai monumenti che ricordano il fulmine in cui Giove s'infiammò e si spense. Tra tutti i popoli il greco ha posseduto la maggior forza di trasformazione e perciò ha anche visto presentarsi assieme nello Zenith del divino il maggior numero di entità, amichevoli o spaventevoli. Il suo mondo è inondato dai riflessi del profondo piacere del suo Eros. Nel suo tragico tuono si raccoglie ancora la dorata nota della gioia. Perciò a lui appartiene la palma della vita; non a quelli che hanno saputo elevarsi a un'unica visione e vi sono rimasti aggrappati con fedeltà senza limiti, con terrore e con prepotenza. Gli spiriti nobili hanno sempre guardato alla Grecia come alla loro patria perduta. E non solo lo splendore li attirava. Vi era tra di loro più di un cuore ardente che bramava tempeste e terremoti. Essi sentivano tutti che lì il genio metteva più appassionatamente in guardia contro la volontà di quiete, e dava la consegna della libertà. Lì si poteva dire che ogni realtà non era che un divenire. Lì Platone poteva insegnare che ogni verità scritta o suggellata finiva di essere tale. Certamente in tutto il mondo i grandi sono incorsi nel destino troppo umano di disconoscere il valore supremo della loro grandezza. Sono rimasti fermi davanti alle immagini dei loro Dei. Il loro Eros ha abbassato le ali, ha cambiato la sua figura col genio della quiete, della pace eterna. La sublime apparizione non doveva più essere solo testimonianza, ricordo, segnale per un volo più eccelso, ma una rocca di salvezza, una predica, un'estrema certezza per gli altri, per il popolo. Ed essi stessi si affrettarono a diventare popolo, guardarono solo all'indietro, adorarono, cessarono di essere generatori. Ma i più eccellenti di tutti erano da tempo su di un'altra cima, quando i loro seguaci si facevano ancora il segno della croce davanti alla prima vetta e l'insaziabile volontà di trasformazione del loro genio poteva gridare ai discepoli più vicini: rinnegatemi!

XI

Nel più sublime volo nuziale dell'Io virile l'essere si spegne al fuoco di una nascita divina. Non esistono più il Tu e l'Io; nel momento del miracolo quelle due parole hanno perso il loro significato. Ma l'esistenza suprema, come ogni realtà, è solo un istante. Solo? E chi conta i tempi quando gli istanti possono essere infiniti? L'etere olimpico ride del concetto infantile dell'eterna durata. L'Io superiore non sente la bramosia di rimanere fermo tra le braccia celesti. Il suo desiderio mira a un volo più audace e a nuovi Dei.
Su questo volo dell'Io, la piccola persona umana viene sorpassata e annullata, insieme alle sue insufficienze, alle sue amarezze, alle sue chimere. Il senso della morale è svanito. Qui allora non vi è più nessuna tensione tra l'Io e il Tu. Tuttavia la serietà dell'esistenza sta per le anime deboli in questo contrasto. Per sfuggire alla tormentosa antitesi « Io e il mondo » hanno collocato in Dio il loro proprio Io superiore e vogliono appianare il nuovo contrasto « Io e Dio » con la condanna di se stessi, vogliono chiudere quel baratro che si apre sempre di nuovo riempiendolo di amore e di obbedienza. La personalità superiore, virile, gioca e scherza con l'Io, il Tu e l'unità di ambedue. Non è nella sua indole sentirsi come creatura. La coscienza di essere creatura attesta un'estrema miseria. Nell'anima virile invece vi è un estremo orgoglio. E quest'orgoglio conosce una verità che non è meno ardita di lui stesso. Soltanto il suo volo solare è il vero annullamento dell'Io.

Indice dei nomi

Indice